جو شریعت و طریقت دونون کے جامع اور دین کے صحیح علم کے ساتھ بادۂ عرفان کے بھی ذوق شناس ہین تصوف کے متعلق غلط فہمیون کے ازالہ اور اسکی حقیقت پر مختلف مضامین لکھے تھے جن مین سے بعض مضامین الفرقان مین بھی شایع ہو چکے ہین، اب ان کو کتابی شکل مین شایع کر دیا ہی، اس مجموعے مین حسب ذیل مضامین ہین، تصوف پر ابتدائی غور اور تجربہ، تصوف اور اس کے اعمال و اشغال کے متعلق میرے چند یقین، تصوف اور اس کے اعمال و اشغال کے متعلق بعض شبہات، تصوف اور احسان کے طالبون کو چند مشورے، مولانا منظور صاحب نعمانی تصوف اور اس کے اعمال و اشغال کے متعلق شکوک و شبہات کا جواب، یقین اور اس کے ثمرات، تصوف اور شیخین (امام ابن تیمیہ اور ابن قیم) مولانا محمد اویس نگرامی اہل تصوف و ریاضت وجد، ان مضامین سے تصوف کے متعلق تمام شکوک و شبہات اور غلط فہمیان دور ہو جاتی ہین، اور یہ واضح ہو جاتا ہی کہ صحیح تصوف روح شریعت ہی، اس لئے یہ مجموعہ تصوف کے قائلین، منکرین، اور متشککین سب کے پڑھنے کے لائق ہے،

**مسلمان بچون کی ابتدائی تعلیم کے نصاب** مرتبہ جماعتِ اسلامی، پتہ مکتبہ جماعت اسلامی، رامپور، مرتبہ جمعیۃ العلماء، پتہ الجمعیۃ بکڈپو گلی قاسم جان دہلی، مرتبہ بیگم ویلوری، پتہ وسوا اینڈ کمپنی کرشنا بلڈنگ مقابل میسور بنک ادینور روڈ بنگلور،

مسلمان بچون کی ابتدائی مذہبی تعلیم کے متعدد پرانے نصاب موجود ہین، ان مین انجمن حمایت اسلام لاہور اور مفتی کفایت اللہ صاحب مرحوم کے رسالے بہت مشہور و مقبول تھے مگر یہ خالص دینی ہین، اور اب ضرورت ابتدائی تعلیم کے پورے نصاب کی ہی، اس ضرورت کے پیش نظر جماعتِ اسلامی اور جمعیۃ العلماء نے نئے نصاب مرتب کئے ہین، مگر جمعیۃ کا مرتب کردہ نصاب زیادہ تر مذہبی ہو، صرف اسی مقصد کیلئے مفید ہی، البتہ جماعتِ اسلامی کے نصاب مین مذہبی تعلیم کیساتھ ریاضی تاریخ جغرافیہ اور عام معلومات وغیرہ جملہ تعلیمی ضروریات کا لحاظ اور ان فنون مین بھی اسلامی روح کو پیش نظر رکھا گیا ہی، اس لئے تعلیمی نقطۂ نظر سے جماعتِ اسلامی کا نصاب بہت اچھا ہی، اس سے جملہ تعلیمی ضروریات پوری ہو جاتی ہین، اس لئے بچون کی ابتدائی تعلیم مین اس سے فائدہ اٹھانا چاہئیے، ایک نصاب ویلور کی ایک خاتون بیگم مولانا مسلم ویلوری نے مرتب کیا ہی، مگر یہ بھی زیادہ تر مذہبی و اخلاقی تعلیم کیلئے ہی اس حیثیت سے غنیمت ہی، ان سب کے پتے اوپر درج ہین،



جلد ۷۱ ماہ رمضان المبارک سنہ ۱۳۷۲ھ مطابق ماہ جون سنہ ۱۹۵۳ء عدد ۶

## مضامین



### مقالات



### ادبیات

# شذرات

ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد اردو، ہندی کا مشترک ادارہ تھا، مگر ہندوستان کی تقسیم کے بعد اُس کا شعبۂ اردو بھی اردو دشمنی کی لپیٹ میں آگیا تھا، اور گورنمنٹ اس کو توڑ دینا چاہتی تھی، مگر پھر بڑی ردّ و کد کے بعد اس کو توڑا نہیں گیا، لیکن اردو کا کوٹا گھٹا کر بیس فی صدی کر دیا گیا، مگر ادھر عرصہ سے گورنمنٹ اکیڈمی کو تعطّل میں ڈالے ہوئی تھی، اور کئی سال سے اس کے انتخابات ہی نہیں ہوئے تھے، اب دوبارہ اس کا احیا ہوا ہے، اور ۲۰ مئی کو اکیڈمی کی کونسل کا جلسہ تھا، گو ابھی اردو کا شعبہ توڑا نہیں گیا ہے، مگر قیاس یہی ہے کہ غالباً آئندہ قائم نہ رہ سکے، چنانچہ اسی جلسہ میں یہ انکشاف ہوا کہ گورنمنٹ نے اکیڈمی کے عہدہ داروں سے ہندی اکیڈمی کا نقشہ بھی مرتب کرا لیا ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ اکیڈمی کو فی الحال مدد دینے کے لئے بھی آمادہ نہیں ہے، ممکن ہے یہ نزلہ بھی اردو ہی کی وجہ سے گرا ہو، لیکن یہ امید ہے کہ دیر سویر امداد مل جائے گی، اور اکیڈمی قائم رہے گی،

---

اردو کے بارہ میں حکومت اور بیشتر ہندو ممبروں کی ذہنیت یکساں ہے، اور اس کا اثر دونوں کے طرزِ عمل میں نمایاں ہے، چنانچہ نئے انتخابات میں نہ گورنمنٹ نے اپنے بارہ نامزد ممبروں میں کسی مسلمان کو لیا، اور نہ اکیڈمی کے ممبروں نے چھ کواپٹ ممبروں میں ان کا انتخاب کیا، حتی کہ ڈاکٹر عبد الستار صدیقی جیسے اکیڈمی کے پرانے رکن رکین تک چھانٹ دیئے گئے، اور پنڈت سندر لال اور کشن پرشاد کول جیسے ہندو تک کا انتخاب نہیں کیا گیا، حالانکہ ان سب کے نام پیش کئے گئے تھے،

---

اس ذہنیت کا سب سے زیادہ افسوسناک واقعہ قاضی عبد الغفار صاحب سکریٹری انجمن ترقی اردو کے ساتھ پیش آیا، جدید انتخاب میں انجمن کے نمایندہ کی حیثیت سے وہ اکیڈمی کے ممبر منتخب کئے گئے تھے، مگر ۲۰ مئی کے جلسہ میں ایک نیکنام ممبر کی اس قانونی موشگافی پر کہ قاضی صاحب انجمن ترقی اردو علی گڈھ کے سکریٹری ہیں، اور اکیڈمی کے قواعد میں



انجمن ترقی اردو دہلی کی نمایندگی ہے، اُن کو ممبری سے خارج کر دیا گیا، مسلمان اور بعض ہندو ممبروں کی جانب سے بھی اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی گئی، مگر کوئی شنوائی نہ ہوئی، اور صدر صاحب کی رولنگ پر قاضی صاحب کو بھرے جلسہ سے اٹھ جانا پڑا،

---

حالانکہ جن صاحب نے یہ قانونی نکتہ پیدا کیا تھا وہ خوب جانتے تھے کہ انجمن ترقی اردو دہلی اور انجمن ترقی اردو علی گڈھ درحقیقت ایک ہی ہیں، ہندوستان کی تقسیم کے بعد صرف اُن کے عہدہ دار بدل گئے ہیں، اور انجمن کا دفتر دہلی سے علی گڈھ منتقل ہو گیا ہے، لیکن اُن کو تو انجمن ترقی اردو کے سکریٹری کو سزا دینا مقصود تھا، جو برابر اُن کی نگاہ میں کھٹکتی ہے، جیسا کہ اُن کے طنزیہ فقروں سے ظاہر ہوتا تھا، قاضی صاحب کا دوسرا جرم یہ تھا کہ انھوں نے انجمن ترقی اردو کے لئے ایک کے بجائے دو نمایندگی کا مطالبہ کیا تھا، اس کا جواب بھی یہی ہونا چاہئے تھا کہ خود انہی کو ممبری سے محروم کر دیا جائے، یہ واقعہ ایسا افسوسناک تھا کہ بعض ہندو ممبروں تک کو اس سے تکلیف ہوئی، کسی معمولی ممبر کے ساتھ بھی اس قسم کا سلوک زیبا نہیں، نہ کہ انجمن ترقی اردو کے سکریٹری کے ساتھ، اس لئے اکیڈمی کو اس غلطی کی تلافی کی پوری کوشش کرنی چاہئے، ایک رزولیوشن یہ بھی تھا کہ اکیڈمی کے نائب صدر اور جوائنٹ سکریٹری کے عہدے جو اردو والوں کو ملتے تھے، توڑ دیئے جائیں، مگر یہ غنیمت ہے کہ فی الحال اس رزولیوشن کو واپس لے لیا گیا،

---

ان حالات میں شعبۂ اردو کے قائم رہنے کی کیا توقع کی جا سکتی ہے، لیکن اگر گورنمنٹ نے اسکو توڑا تو یہ بھی اُسکا روشن کارنامہ ہوگا کہ ایک اجنبی حکومت نے اردو کو جو واجبی حق دیا تھا، قومی حکومت نے اس کو بھی چھین لیا، اردو کے مقابلہ میں ہندی کی برتری کے لئے یہ کافی ہے کہ ہندی کا کوٹا اسّی اور اردو کا بیس فی صدی ہے، اگر اس کو باقی رہنے دیا جائے تو اس سے ہندی کا کیا نقصان ہوگا، ہم کو توقع ہے کہ وہ ہندو ممبر جن کو اردو سے خواہ مخواہ کا عناد نہیں ہے، اور وہ جائز حد تک اس سے ہمدردی رکھتے ہیں، اور اب بھی اکیڈمی ایسے حق پرست ممبروں سے خالی نہیں ہے، شعبۂ اردو کو قائم رکھنے، اور ایک سیکولر حکومت اور اکیڈمی کے . . . . . . . دامن کو فرقہ پرستی کے داغ سے بچانے کی کوشش کریں گے،

---

اردو دشمنی کے اس گھٹا ٹوپ اندھیرے میں مدتوں کے بعد روشنی کی ایک کرن نظر آئی ہے، اب تک

کانگریس اپنے اصول و مسلک کے خلاف اردو کے مسئلہ مین بالکل خاموش تھی، بلکہ اس کا طرز عمل بھی اردو کے ساتھ مخالفانہ ہی تھا، اسی جماعت کے ارکان کے ہاتھون اردو ذبح ہوتی رہی، اور کانگریس خاموشی سے تماشہ دیکھتی رہی، لیکن اب شاید اسے بھی اردو کی مظلومیت پر رحم آگیا، چنانچہ گذشتہ مہینہ آل انڈیا کانگریس ورکنگ کمیٹی نے اپنے دہلی کے جلسہ مین علاقائی زبانون کے متعلق جو قراردادین منظور کی ہین، ان مین اردو کے متعلق بھی یہ قرارداد ہے کہ اردو ہندوستان ہی کی ایک زبان ہے، وہ یہین پیدا ہوئی، اور یہین پھولی پھلی، اور عوام کی ایک خاصی تعداد اس کو بولتی سمجھتی، اور سیکھتی ہے، دستور ہند مین بھی اسکو علاقائی زبان تسلیم کیا گیا ہے، اس لئے ورکنگ کمیٹی کو یقین ہے کہ اردو کو اس کا جائز حق اور مناسب مقام دیا جائے گا،

---

مگر تنہا اس سفارش سے کچھ حاصل نہین، اصل سوال یہ ہے کہ اردو کو اس کا جائز حق اور مناسب مقام کس طرح ملے گا، جب تک اس کی ضمانت نہ ہو اس وقت تک اس قسم کی تجویزین بالکل بے نتیجہ ہین، تاہم اس حیثیت سے یہ قرارداد بھی غنیمت ہے کہ اردو کی حمایت مین کانگریس سے ایک آواز تو اٹھی،

آفرین بر دلِ نرم تو کہ از بہرِ ثواب

کشتۂ غمزۂ خود را بہ نماز آمدۂ

---

اگر کانگریس سنجیدگی کے ساتھ اردو کو اس کا واجبی حق دلانے کے لئے آمادہ ہو جائے تو حکومت اس کے ماننے پر مجبور ہوگی، حکومت کانگریس کے ماتحت ہے، کانگریس اس کے ماتحت نہین، آئندہ چند ہی مہینون مین صدر جمہوریہ کے سامنے اردو علاقائی زبان کا میمورنڈم پیش ہونے والا ہے، اگر کانگریس واقعی اس تجویز مین مخلص ہے تو اس کو حکومت کے اندر اور باہر دونون کانگریس پارٹی سے اسکی تائید کرانی چاہئے، ورنہ تنہا زبانی تجویز کی کوئی قیمت نہین،

---



# مقالات

## اسلام مین جاگیرداری و زمینداری کا نظام

از مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی

(۳)

اس کے بعد مولانا نے یہ کوشش کی ہے کہ جن صحابہ سے بٹائی پر زمین دینے کا ثبوت ملتا ہے، اس سے ان کے نزدیک مشترکہ کاشت مراد ہے، جیسا کہ انھون نے بخاری کے حوالہ سے ابن سیرینؒ اور حسن بصریؒ کا یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ ابن سیرین اس مین کوئی مضائقہ نہین دیکھتے تھے کہ زمین کسان کو اس شرط پر دی جائے کہ وہ خود اور اس کے بال بچے اور متعلقین کھیت پر کام کرین گے، بیل بھی اسی کا ہوگا، مگر کاشتکاری کے مصارف کی ذمہ داری زمین مالک کے سر رہے گی،" مگر مجھے ابن سیرین کا یہ قول ان الفاظ مین بخاری کی کتاب المزارعت مین نہین ملا، البتہ حسن بصری کا قول ان الفاظ مین مذکور ہے کہ

| وقال الحسن لا بأس ان تكون | انھون نے کہا اس مین کچھ مضائقہ نہین |
| --- | --- |
| الارض لاحدهما فينفقان | کہ زمین ایک کی ہو پھر دونون مل کر خرچ کرین |
| جميعا فی خرج فهو بينهما ورأى | اور جو پیدا ہو وہ دونون مین مشترک ہو، زہری |
| ذلك الزهری (جلد ۱ ص ۳۱۳) | نے بھی اس کو جائز سمجھا ہے، |

جو لوگ بٹائی پر زمین دینے کو جائز سمجھتے ہین، ان کے نزدیک یہ صورت بھی جائز بلکہ بدرجہ اولیٰ جائز ہے، مگر اس سے یہ کہان معلوم ہوا کہ حسن بصریؒ اس کے سوا بٹائی کی دوسری صورتون کو جائز نہین سمجھتے تھے، تصنیف مین

تو مصنف کی قیود احترازی ہوا کرتی ہیں، مگر زبانی بول چال میں احترازی ہونا ضروری نہیں، ممکن ہے حسن بصری سے اس صورت کے متعلق سوال کیا گیا ہو تو انھوں نے فرما دیا ہو، کہ لا باس بہ کہ اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہی صورت جائز ہے، اور اس کے علاوہ کوئی صورت جائز نہیں طحاوی میں ہے کہ

عن کلیب بن وائل قلت لابن عمر اتانی رجل لہ ارض وماء و لیس لہ بذر ولا بقر اخذت ارضہ بالنصف فزرعتہا ببذری وبقری فناصفتہ فقال حسن؛

کلیب بن وائل کہتے ہیں میں عبد اللہ بن عمرؓ کے پاس گیا، اُن سے کہا کہ ایک شخص میرے پاس آیا تھا اوس کی ملک میں زمین اور پانی تھا، مگر بیج اور بیل نہ تھے، میں نے اس کی زمین نصف پیداوار کے عوض لیلی اور اپنے پاس سے بیج اور بیل لگا کر کھیتی کی، پھر پیداوار کو آدھوں آدھ تقسیم کر لیا، فرمایا، خوب کیا،

(جلد ۲ ص ۲۶۲)

اس کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے سوا اور کوئی صورت اچھی نہیں بخاری میں ہے؛

قال ابن عباس ان امثل ما انتم صانعون ان تستاجروا الارض البیضاء من السنۃ الی السنۃ وفی الحاشیۃ عن وکیع بلفظ قال ان امثل ما انتم صانعون ان تستاجروا الارض البیضاء

ابن عباسؓ نے فرمایا تمھارے لئے سب سے اچھا کام یہ ہے کہ خالی زمین ایک سال سے دوسرے سال تک کے لئے کرایہ پر لے لیا کرو، حاشیہ میں وکیع سے اس کو ان الفاظ سے روایت کیا ہے کہ تمھارے لئے سب سے اچھا کام یہ ہے کہ خالی زمین کو



بالذہب والفضۃ،

چاندی سونے کے عوض اجارہ پر لے لیا کرو،

(جلد ۱ ص ۳۱۵)

اس کے یہ معنی نہیں کہ ابن عباسؓ کے نزدیک مزارعت کی باقی صورتیں اچھی نہ تھیں، اور اگر یہی مان لیا جائے کہ حسن بصری صرف مشترکہ زراعت ہی کو جائز کہتے تھے، دوسری صورتوں کو جائز نہ سمجھتے تو جن ائمہ فقہاء نے (مثلاً امام ابوحنیفہ، امام مالک و امام شافعی و ابراہیم نخعی وغیرہ نے) مزارعت کو ناجائز کہا ہے، کیا مولانا ان کے اقوال سے یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ امام حسن بصری کی بیان کردہ صورت کو وہ جائز کہتے ہیں ؟ اگر نہیں تو یہ اشکال تو پھر بھی باقی رہے گا جس کو انھوں نے ان الفاظ سے پیش کیا ہے،

"لیکن جن صحابیوں کی طرف بندوبست کرنے کے اس طریقہ کا ذکر روایت میں منسوب کیا گیا ہے، ان میں ہم اُن صحابیوں کو بھی پاتے ہیں، جن سے براہ راست یا بالواسطہ تلمذ و تفقہ کا تعلق رکھنے والے ارباب فتوی کسی شرح پر بھی زمینوں کے بندوبست کرنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے، (معارف جنوری ص ۱۸ و ۱۹)

نیز انھوں نے علامہ ابن حزم سے بھی پوچھ لیا ہے کہ وہ بھی حسن بصریؒ کی جائز کردہ صورت کو جائز کہتے ہیں ؟ اگر نہیں تو پھر کیا مولانا سب کو چھوڑ کر آج سے امام حسن بصری کی تقلید اختیار کریں گے ؟ رہا ان کا یہ فرمانا کہ

"پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ امام ابوحنیفہ اور ان ہی جیسے دوسرے لوگ یہ جانتے ہوئے کہ ابن مسعود اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی زمینوں کو بٹائی پر بندوبست کیا کرتے تھے، اسی کے عدم جواز کا فتویٰ کیسے دیتے تھے؟" (معارف ماہ جنوری کا ص ۱۹)

اس کا جواب میں پہلے دے چکا ہوں کہ امام صاحب نے بٹائی پر زمین دینے کو مطلق ناجائز نہیں کہا ہے بلکہ غالباً وہ سواد عراق کی زمینوں میں ایسا کرنے کو منع کرتے تھے، کیونکہ وہ زمینیں اُن کے نزدیک اہل فے

کی ملک نہ تھیں بلکہ بیت المال کی تھیں، اہلِ ذمہ سے ان کو خرید کر کسی کو بٹائی پر دینا اس لئے درست نہ تھا کہ جب اہلِ ذمہ اس کے مالک ہی نہ تھے، تو خریدنے والا کیسے مالک ہو گیا، اور جب خریدار مالک نہ ہوگا، تو اس کا کسی کو بٹائی پر دینا بھی درست نہ ہوگا اور جن حضرات صحابہؓ سے اپنی زمینوں کو بٹائی پر دینا ثابت ہے، انھوں نے اہلِ ذمہ سے خریدی نہ تھیں، بلکہ حکومت کی طرف سے بطور جاگیر کے ان کو عطا کی گئی تھیں (ملاحظہ ہو کتاب الاموال لابی عبید ص ۲۸۰، ۲۸۳)

عن موسى بن طلحة ان عثمان
اقطع خمسة من اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم الزبير وسعدًا
وابن مسعود واسامة بن زيد و
خباب بن الارت وفي الحاشية
رواه ابو يوسف (ص ۳) في كتاب
الخراج عن موسى بن طلحة و
زاد فيهم عمار بن ياسر وقال
فكان عبد الله بن مسعود وسعد
يعطيان ارضهما بالثلث و
الربع قال ابو عبيد واما اقطاع
عثمان من اقطع من الصحابة
وقبولهم اياه فان له عندي
من الاصافي التي كان عمر

موسیٰ بن طلحہ سے روایت ہے کہ حضرت
عثمانؓ نے صحابہ میں سے پانچ کو جاگیر
عطا کی، حضرت زبیر، حضرت سعد، حضرت
ابن مسعود، حضرت اسامہ بن
زید، اور حضرت خباب کو رضی اللہ عنہم
حاشیہ میں ہے کہ یہ روایت موسیٰ بن طلحہ
سے امام ابو یوسف کی کتاب الخراج
میں بھی ہے، اس میں حضرت عمارؓ بن
یاسر کا نام بھی ہے، اور اتنا اضافہ ہے
کہ عبد اللہ بن مسعود اور سعد بن ابی
وقاصؓ اپنی زمینوں کو تہائی چوتھائی پر
دیا کرتے تھے، ابو عبید فرماتے ہیں کہ حضرت
عثمانؓ کا ان حضرات صحابہ کو جاگیر دینا
اور ان کا قبول کرنا میرے نزدیک سواد عراق



اصفاها من ارض السواد قال
مما يثبت ان اقطاعه كان مما
اصفى عمر انه يروى في غير حديث
سفيان تسمية القرى التي كان
اقطع صعنبا والنهرين قرية
هرمز وكان هرمز احد الاكاسرة
فهذه ما فسر لما قلنا انه انما
اقطع من تلك الارضين التي
لم يبق بها رب فهذه كلها
ارضون قد جلا عنها اهلها
فلم يبق بها ساكن ولا عامر
فكان حكمها الى الامام فلما
قام عثمان راى ان عمارتها
ارد على المسلمين واوفر
لخراجهم من تعطيلها
فاعطاها لمن راى اعطاءه
على ان يعمروها كما يعمرها
غيرهم ويؤدوا عنها ما يجب
المسلمين عليهم بتقبل به

کی ان زمینوں میں سے ہے، جن کو حضرت
عمرؓ نے بیت المال کے لئے خاص کر لیا تھا،
جس کی دلیل یہ ہے کہ سفیان کے علاوہ
دوسروں کی روایت میں ان زمینوں کے
نام بھی مذکور ہیں، (کتاب الخراج لابی
یوسف میں یہ نام موجود ہیں) منجملہ ان
کے صعنب (یا صعناء) نہرین اور ہرمز آباد
ہیں، اور معلوم ہے کہ ہرمز شاہانِ فارس
میں سے تھا، (یہ زمین شاہانِ فارس کی
کہلاتی تھی) اور شاہی خاندان کی زمینیں
حضرت عمرؓ نے بیت المال کے لئے خاص
کر دی تھیں، اس سے صاف معلوم
ہو گیا کہ حضرت عثمانؓ نے ان زمینوں
کو جاگیر میں دیا تھا، جن کا کوئی مالک
باقی نہ تھا، اور یہ زمینیں وہی تھیں،
جن کے مالک بھاگ گئے، (یا قتل ہو گئے
تھے) وہاں نہ کوئی باشندہ رہا تھا، اور
نہ آباد کرنے والا، اور ایسی زمین کا فیصلہ
امام کی رائے پر ہے، جب حضرت عثمانؓ

وتاخیر رده للتفسیر والتوضیح

خلیفہ ہوئے، تو اُن کی رائے ہوئی کہ ان
زمینون کا آباد کرنا معطل چھوڑنے سے
بہتر ہے، مسلمانون کو اس سے فائدہ
پہونچے گا، اُن کی آمدنی بڑھے گی، اسلئے
جس کو دینا مناسب سمجھا اس کو انھون
نے یہ زمینیں اس شرط پر دیدین کہ وہ
ان کو آباد کرین، جس طرح دوسرے لوگ
زمینون کو آباد کرتے ہین، اور ان زمینون
پر مسلمانون کا جو حق واجب ہو، (عشر وغیرہ)
اس کو ادا کرین،

بخاری وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کو دارابجرد کا علاقہ جاگیر مین دیا گیا تھا، غالباً یہ بھی شاہی خاندان کی زمین تھی، جیسا اس کے نام سے معلوم ہوتا ہے، بہرحال ان حضرات صحابہ کی ملکیت اراضی مین کچھ شبہہ نہ تھا، اس لئے امام ابوحنیفہؒ اُن کی بٹائی کو ناجائز کیسے کہہ سکتے تھے؟

غالباً اس تفصیل سے مولانا کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ "ایران وفارس کے متغلبین و متسلطین کے قبضہ سے زمینیں نکال کر آبادکارون یا قدیمی کاشتکارون کو نہین دی گئین"، بلکہ یہ سب زمینیں مسلمان فاتحین غانمین کے حوالے کی گئین، اور وہ زمیندار بن کر ان زمینون کو تہائی چوتھائی پیداوار کے عوض کاشتکارون کو دیتے تھے، اور جن زمینون کے مالک موجود رہے، اور بھاگے یا قتل نہین ہوئے تھے، وہ بدستور مالکون کے قبضہ مین چھوڑ دی گئین، خواہ وہ زمیندار ہی کیون نہ رہے ہون، جیسے اکثر دہاقین در اصل تھے یا کسان رہے ہون، یہ کسی دلیل سے ثابت نہین کہ حضرت عمرؓ نے زمینون کے مالکون سے اس کی زمین چھین کر اسلئے



کاشتکارون کے حوالہ کی تھی کہ یہ زمیندار حکومت اور کاشتکارون کے درمیان کیون حائل ہوتے ہین،

بہرحال اگر سواد عراق وشام ومصر کی زمینیں بیت المال کی تھین تو جتنے قبضہ مین زمینیں تھین وہ انکے مالک تھے خواہ زمیندار ہون یا کاشتکار، اور اگر یہ زمینیں بیت المال کے لئے وقف تھین تو نہ زمیندار ان کے مالک تھے، نہ کاشتکار، پہلی صورت مین ان مالکون سے زمین خریدنا، اور اس کو بٹائی پر دینا درست اور جائز تھا، دوسری صورت مین ناجائز، اس لئے کہ ان زمینون کے متعلق امام صاحب کا خیال یہ تھا کہ وہ بیت المال کی ملک ہین، قبضہ کرنے والون کی ملک نہین، اس لئے وہ ان کی مزارعت بلکہ خریدنے کو بھی درست نہ سمجھتے تھے، امام سفیان ثوری اور امام ابو یوسف ومحمد اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک ان کی ملک تھین، وہ اُن کے خریدنے اور بٹائی پر دینے کو جائز سمجھتے تھے،

اس کے بعد مولانا فرماتے ہین:-

"لیکن شمس الائمہ کا دوسرا دعوی یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف آثار واحادیث اس باب مین جو منسوب ہین خود ان مین اشتباہ پیدا ہو گیا" چھوٹا منہ بڑی بات ہے، اپنے محدود معلومات کی بنیاد پر اپنے احساس کو مین کیسے چھپاؤن کہ جہان تک اس سلسلہ مین براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثون اور آپ کے آثار کا فقیر نے اب تک جائزہ لیا ہے، کہہ سکتے ہین کہ کلیۃً سد باب المزارعہ یعنی الغاء زمینداری کے محکم وثائق سے کتابین معمور ہین،" (انتہی ملخصاً)

مجھے حیرت ہے کہ مولانا نے اتنا بڑا دعوی کیسے فرما دیا؟ اگر انھون نے صرف رافع بن خدیجؓ ہی کے مختلف الفاظ کو کتب احادیث سے یکجا جمع کر لیا ہوتا، تو بھی ان کو شمس الائمہ سرخسی کے قول کی تصدیق ہو جاتی،

سب سے بڑی دلیل مولانا اور علامہ ابن حزم کے پاس الغاے زمینداری کی یہی حدیث ہے، اور اسکے الفاظ اس قدر مختلف ہین، کہ ترمذی اور طحاوی جیسے متساہل محدثین کو بھی کہنا پڑا کہ اس حدیث مین اضطراب

کبھی وہ کہتے ہین کہ ہم لوگ زمین کو اس طرح اجارہ پر دیا کرتے تھے کہ ہم اس حصہ کی پیداوار لین گے اور دوسرا دوسرے کی پیداوار لے گا، اور بعض دفعہ ایک حصہ مین پیداوار ہوتی، اور دوسرے مین نہ ہوتی، اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو اس سے منع کر دیا،

لیکن نقد پر اجارہ دینے سے حضور نے منع نہین فرمایا، کبھی کہتے ہین کہ چاندی سونا اس زمانہ مین تھا ہی نہین، کبھی کہتے ہین، کہ چاندی سونے کے عوض اجارہ دینے مین مضائقہ نہین، لوگ اس پیداوار کے عوض اجارہ دیا کرتے تھے، جو پانی کی گولون سے قریب ہو، یا نشیب مین واقع ہو، تو کبھی یہ حصہ برباد ہو جاتا، اور دوسرا محفوظ رہتا اور کبھی وہ برباد ہو جاتا، اور یہ محفوظ رہتا، اور لوگون مین اس کے سوا اجارہ پر دینے کا رواج نہ تھا، اس لئے حضور نے منع فرما دیا، اور اگر اجرت شے معلوم ہو، جو ذمہ مین واجب ہو سکے، یعنی نقد روپیہ وغیرہ اس مین کچھ حرج نہین،

کبھی فرماتے ہین کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے ہم کو ایسی چیز سے منع فرما دیا، جو ہمارے لئے فائدہ مند تھی، مگر اللہ و رسول کی اطاعت ہمارے لئے سب سے زیادہ نافع ہے، ہم لوگ کھیتی کیا کرتے تھے، اور اپنی زمین تہائی چوتھائی اور غلہ کی خاص مقدار کے عوض اجارہ پر دیا کرتے تھے، تو حضور نے زمین کے مالکون کو حکم دیا کہ یا وہ خود کھیتی کرین، یا دوسرے کو زراعت کے لئے دیدین، کبھی اطلاق کے ساتھ فرماتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کے اجارہ سے منع فرما دیا ہے،

اگر جمع الفوائد اور معانی الآثار طحاوی کی جانب مراجعت کی جائے، تو اس سے بھی زیادہ الفاظ مین اضطراب نظر آئے گا، باقی اس کا کوئی علاج نہین کہ ہمارے مقالہ نگار رافع کی کسی روایت کو تو بجنسہ مان لین، اور کسی مین یہ تاویل کر دین کہ غالباً یہ بات رافع نے اپنی رائے سے کہی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نہین کی، حالانکہ حدیث مضطرب کا حکم محدثین کے یہان یہ ہے کہ اگر



اس کے ایک طریق کو دوسرے پر ترجیح نہ ہو تو وہ حجت نہین اور اگر ایک طریق کو ترجیح ہو جائے تو بس وہی حجت ہے، باقی طرق ساقط ہین، اس قاعدہ سے جس طریق کو بخاری نے اپنی صحیح مین اختیار کیا ہے، وہی راجح ہے اور اس مین یہ ہے کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین اس پیداوار کے عوض زمین کو اجارہ پر دیتے تھے، جو پانی کے گولون کے قریب پیدا ہو یا اس قطعہ کی پیداوار کے عوض دیتے تھے جس کو زمین والا مخصوص کر دے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرما دیا، حنظلہ کہتے ہین، مین نے پوچھا دینار، و درہم کے عوض اجارہ پر دینا کیسا ہے، فرمایا دینار و درہم کے عوض اجارہ دینے مین کوئی حرج نہین، ص ۱۰۵، ۳ آگے چل کر مولانا فرماتے ہین:-

لیکن اس کے برعکس یہ مسئلہ کہ زمین کا مالک کرایہ پر اپنی زمین کو بندوبست کر کے آمدنی حاصل کر سکتا ہے، اس کے جواز مین حضرت سعد بن ابی وقاص رضی والی وہ مجروح روایت جس مین کہا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نقدی پر بندوبست کی اجازت دی ہے، اس کے سوا کچھ نہین (انتہی)

مین تبلا چکا ہون کہ حضرت سعد رض کی روایت مجروح نہین اور تنہا علامہ ابن حزم کی جرح معتبر نہین، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قطعی فرمان کہ "کرایہ پر زمینون کو بندوبست نہ کرو، بجز رافع بن خدیج کی حدیث کے اور کہان ہے؟ اور اس کا حال یہ ہے کہ مضطرب المتن ہے، پھر وہ قطعی فرمان کیسے ہو گیا، اور جب رافع کی حدیث مین یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے درہم و دینار کے عوض اجارہ پر زمین دینے سے منع نہین فرمایا تو اس کی قطعیت بالکل ہی باطل ہو گئی، کیونکہ اگر وہ یہ بات اپنی رائے سے بھی فرما رہے ہین تو راوی حدیث کے عمل اور فتوی کا اپنی حدیث کے خلاف ہونا خود حدیث کو مجروح کر دیتا ہے، اس کے بعد فرماتے ہین کہ

اس قول کے مقابلہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل یعنی خیبر کے یہودی کاشتکارون کے ساتھ

جو اپنے بندوبست کیا تھا، پھر کر جو بھی ذکر کرتا ہے، بس آپ کے اسی طرزِ عمل کو پیش کرتا ہے
اور اسی کو پیش کر کے کراء الارض کی کل ممانعت والے نبوی فرمانون کی تخصیص کا دعویٰ کردیا
جاتا ہے"

"اوپر یہ بتلایا جاچکا ہے کہ حضور کے اس فعل کو خود حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے حدیث رافع کے جواب
مین پیش فرمایا ہے، اور یہ بھی دکھلایا جاچکا ہے کہ حضور کے اس فعل کو خراجِ مقاسمت پہ محمول کرنا کسی
طرح درست نہین حنفیہ کی کتابون مین ایک جگہ اس کو خراج مقاسمت پر محمول کیا جاتا ہے اور باب
السیر مین یہ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو جنگ سے فتح کرکے اس کی زمینون کو غانمین مین
تقسیم کردیا تھا جس سے خراج مقاسمت کا دعویٰ غلط ہوجاتا ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل مشہور
ومتواتر تھا، اور اس کے مقابلہ مین رافع کی حدیث خبر واحد اور مضطرب المتن ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے اس فعل کے اتباع مین بڑے بڑے صحابہ اپنی زمینون کو تہائی چوتھائی یا نصف پیداوار کے عوض اجارہ
پہ دیتے آرہے تھے، حضرت رافعؓ کی حدیث حضرت معاویہؓ کی خلافت کے آخری زمانہ مین ظاہر ہوئی
ہے، اس لئے حضور کے اس عمل کو جس پر صحابہ و تابعین کی ایک جماعت خلافت معاویہ تک عمل پیرا چلی
آرہی تھی، تنہا رافع کی حدیث مضطرب سے کیونکر چھوڑا جاسکتا تھا، یہی وجہ ہے کہ تمام فقہاء جو مزارعت
(بٹائی پر زمین دینے) کو جائز کہتے ہین، حضور کے اس عمل مشہور و متواتر کو اپنی دلیل مین بیان کرتے چلے
آرہے ہین، مسئلہ کے منفی پہلو سے بحث کے بعد مولانا نے اس کے ایجابی پہلو کو لیا ہے اور اس سلسلہ مین
سب سے پہلے بخاری کی اسی حدیث کو بیان فرمایا ہے کہ،

| | |
|---|---|
| من كانت له ارض فليزرعها | جس کے پاس زمین ہو، چاہئے کہ اس زمین |
| اوليمنحها اخاه فان ابى فليمسك | پر خود کاشت کرے، ورنہ بخشدے اپنے |
| [illegible] | کسی بھائی کو اور اس سے بھی اگر انکار |



کرے، تو چاہئے کہ روک لے اپنی زمین کو،

اسی حدیث کے مختلف الفاظ لکھ کر فرماتے ہین کہ

حاصل سب کا وہی ہے کہ جو اپنی زمین مین نہ خود کاشت کرسکتا ہو، اور نہ کاشت کرانے کے مصارف
برداشت کرنے کی اس مین صلاحیت ہو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مشورہ گویا یہ تھا کہ زائد
از ضرورت زمین کو بطور منیحہ (عطیہ) کے ضرورت مندون کو دیدے، اور اس کے معاوضہ مین بشکل
نقد یا پیداوار کچھ نہ لے"

اس موقع پر یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ جو شخص اپنی زمین مین نہ خود کاشت کرے اور نہ اس کے مصارف
برداشت کرکے دوسرون سے کاشت کرا سکے، تو جب بھی وہ کسی کو بلا معاوضہ اپنی زمین کاشت کرنے کے
لئے دے گا تو لامحالہ ایسے ہی شخص کو دے گا جو خود کاشت کرسکے یا مصارف برداشت کرکے دوسرے سے
کاشت کرا سکے تو ان دونون مین زیادہ ضرورت مند کون ہوا؟ یقیناً مالک زمین زیادہ ضرورت مند ہے جو
نہ خود کاشت کرسکتا ہے، نہ مصارف برداشت کرکے کاشت کرا سکتا ہے، گویا نعوذ باللہ رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم غریبون، حاجت مندون کو مشورہ دے رہے ہین کہ جب تم خود اپنی زمینون سے فائدہ حاصل نہین
کرسکتے تو اس کو بلا معاوضہ مالدارون کے حوالہ کردیا کرو، تاکہ وہ خود کاشت کرکے یا دوسرون سے کاشت
کرا کے اس سے فائدہ حاصل کرلین،

"زائد ضرورت زمین" جو مولانا نے بعد مین اپنی طرف سے بڑھایا ہے، ان کے اس ترجمہ حدیث کے خلاف
ہے، جو اوپر بیان کرچکے ہین، اور یہ ساری خرابی اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ انھون نے حدیث کے ان الفاظ

او ازرعوها          یا اس مین کاشت کراؤ،

کا مطلب اپنی طرف سے یہ نکالا کہ مصارف اپنی طرف سے برداشت کرکے دوسرون سے کاشت کرائے اس
کے بعد اوليمنحها اخاه کا مطلب خواہ مخواہ یہ ہے کہ جو نہ خود کاشت کرسکے اور نہ مصارف برداشت کرکے

دوسروں سے کاشت کرا سکے، وہ اپنے ایسے بھائی کو زمین دیدے جو خود کاشت کر سکے یا مصارف برداشت کرکے کاشت کرا سکے، اس سے یہ ہرگز مفہوم نہیں ہوتا کہ وہ دوسرا آدمی اس سے زیادہ حاجت مند ہوگا، اس محمل مطلب کو بیان کرکے مولانا فرماتے ہیں کہ "سچی بات تو یہی ہے کہ حدیث کا یہی حصہ الغائے زمینداری کے لیے کافی تھا" اُن کو معلوم ہونا چاہیئے کہ جو مطلب انھوں نے بیان کیا ہے، اس سے تو یہ حدیث خود ہی لغو ہو جاتی ہے، زمینداری کا انغا تو اس سے کیا ہوگا، مولانا نے اسی حدیث کا پہلا حصہ حذف کر دیا ہے، اگر اس کو بھی ملا لیتے تو یہ خرابی پیدا نہ ہوتی، حدیث کے الفاظ یہ ہیں،

| | |
|---|---|
| دعانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ماتصنعون بمحاقلکم قلت نواجرھا علی الربیع وعلی الاوسق من التمر والشعیر قال لاتفعلوا ازرعوھا او ازرعوھا او امسکوھا، | رافع کے چچا کہتے ہیں، مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلاکر پوچھا تم اپنے کھیتوں میں کس طرح معاملہ کرتے ہو؟ میں نے کہا ہم ان کو پانی کی گول کے پاس کی پیداوار کے عوض یا کھجور اور جو کے چند وسق کے عوض اجارہ پر دیتے ہیں، آپ نے فرمایا ایسا مت کرو یا تو خود کاشت کرو یا دوسروں سے (قاعدہ کے موافق) کاشت کراؤ، یا زمین کو روک لو[1] |

اس سے زمینداری کا انغاء ہرگز مفہوم نہیں ہوتا، اور جو مطلب بیان کرکے مولانا اس سے زمینداری کا انکار کر رہے ہیں، اس سے حدیث کا مفہوم ہی مہمل بن جاتا ہے،

میں نے اوپر عرض کیا ہے کہ اس حدیث کے آخری جملہ "او امسکوھا" یا زمین کو روک لو، سے زمینداری

[1] یعنی جو طریقہ تم نے اختیار کر رکھا ہے وہ تو ناجائز ہے، تم جائز طریقہ سے شرکت کرکے یا روپیہ اشرفی کے عوض کرایہ پر کسی کو دیدو،



کا انغا نہیں ہوتا بلکہ استحکام ہوتا ہے، کیونکہ زمیندار کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ وہ اپنی زمین کو ویسی ہی معطل چھوڑ دیں، نہ خود کاشت کریں، نہ کسی کو اس میں کاشت کرنے دیں، اور یقیناً جو لوگ زمینداری کا انغا چاہتے ہیں وہ زمیندار کو یہ حق ہرگز نہیں دیتے،

مولانا نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

"شاید ان لوگوں کو زمین کی آبادکاری کے عوض اسلامی حکومت کے ان تعمیری اختیارات کا علم نہ تھا جن کی بنیاد پر غیر آباد زمین کے مالک اور زمیندار کو حکومت کی طرف سے یہ نوٹس دی جاتی ہو کہ

| | |
|---|---|
| ان عجزت عن عمارتھا عمرناھا وزرعناھا۔ | اگر اس زمین کے آباد کرنے کی صلاحیت تجھ میں نہیں ہے تو ہم اس کو آباد کریں گے اور اس پر کاشت کریں گے، |

میں پوچھتا ہوں کہ اگر یہ مطلب حدیث کا تھا تو حضور نے یوں کیوں نہیں فرمایا

| | |
|---|---|
| ازرعوھا او ازرعوھا زرعناھا | تم خود کاشت کرو یا کسی دوسرے سے کراؤ، یا ہم خود کاشت کریں گے، |

امسکوھا کا مطلب تو یہی ہے کہ اپنی زمینوں کو روک لو، اس کے سوا دوسرا مطلب نہیں ہو سکتا، ممکن ہے اس وقت حکومت اسلام میں اتنی طاقت نہ رہی ہو کہ وہ تمام افتادہ زمینوں کی کاشت کا بندوبست کر سکتی، جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب کسی کا جنازہ لایا جاتا اور میت پر کسی کا قرض ہوتا تو آپ فرما دیتے صلوا علی صاحبکم "تم اپنے ساتھی کی نماز پڑھ لو، اور خود نماز نہ پڑھتے، جب تک کوئی اس کے قرض کا ذمہ دار نہ ہو جاتا، اور فتح خیبر کے بعد آپ نے اعلان فرما دیا،

| | |
|---|---|
| من ترک مالاً فلورثتہ ومن ترک دیناً او عیالاً فعلی والی او کما قال | جو شخص مال چھوڑ کر مرے وہ تو اس کے ورثہ کا ہے اور جو قرض اور بال بچے چھوڑ کر |

مرے وہ میرے ذمہ اور میری پناہ مین ہین،

اسی طرح وہ نوٹس بعد کا ہوگی کہ "اگر تجھ مین زمین کو آباد کرنے کی صلاحیت نہین تو ہم اس کو آباد کرین اور اس پر زراعت کرین گے" کیونکہ مولانا نے یہ نہین بتلایا کہ یہ نوٹس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی یا آپکے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ؟ اگر حضور کی طرف ہی اس کو منسوب مان لیا جائے تو یہ فتح خیبر وغیرہ کے بعد ہوگی، ابتدائے حکومت اسلام مین جب کہ مسلمانون خصوصاً مہاجرین پر افلاس طاری تھا جس کو خود مولانا نے رافع کی حدیث سے بھی نقل کیا ہے، وکان العیش اذ ذاک شدیدا، اس زمانہ مین زندگی بڑی دشوار تھی، "وہی حکم دیا گیا تھا کہ یا اپنی زمین کو لوگ خود کاشت کرین یا جائز طریقہ پر دوسرون سے کاشت کرائین یا اپنے کسی بھائی کو ویسے ہی زراعت کے لیئے دیدین، ان مین سے کوئی صورت منظور نہ ہو تو اپنی زمینون کو روک لین، اور ناجائز طریقہ پر اجارہ دے کر جھگڑے نہ پیدا کرین، اس پر بظاہر وہ اشکال وارد ہوگا جو مولانا نے فتح الباری سے نقل کیا ہے کہ "بغیر کاشت کئے زمین کو روک لینے مین تو اس کی منفعت کو ضائع کرنا ہے، تو اضاعت مال لازم آئے گی،" اس کے دو جواب ہین، ایک یہ کہ یہ حکم بطور زجر و توبیخ کے تھا جیسا عبد اللہ بن عمر رضی کو حضور نے کسم کے رنگے ہوئے کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو فرمایا،

اطرحھا عنک ان کپڑون کو اتار کر پھینک دو، انھون نے پوچھا این اطرحھا ؟ کہان پھینکون، قال فی النار، فرمایا آگ مین ڈالدو، اس سے حضور کی مراد الفاظ کا ظاہری مفہوم نہ تھا، بلکہ یہ محاورہ ویسا ہی تھا جیسا ہمارے محاورہ مین کہدیتے ہین "چولھے مین ڈالو" مگر انھون نے ظاہری مفہوم پر عمل کرکے کپڑون کو سچ مچ آگ مین ڈالدیا، جب آپ کو اطلاع ہوئی، فرمایا میرا یہ مطلب نہ تھا، اسی طرح یہان اسکو بھی زجر کے واسطے فرمایا گیا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ ایک، دو سال کے لئے ایک، دو آدمی کا اپنی زمین کو بیکار چھوڑ دینا اضاعت مال مین داخل نہین، کیونکہ اس عمل سے اس زمین مین گھاس پیدا ہوگی جس سے جانورون کے لیئے چارہ زیادہ ہو جائے گا اگر ساری زمینون مین کاشت ہو گئی تو جانورون



کو چارہ بھی نہ ملے، اس لیئے کچھ دنون زمین کو یونہی چھوڑ دینے سے زمین کی طاقت بھی بڑھ جاتی ہے اور اس مین کاشت کرنے سے غلہ زیادہ پیدا ہوتا ہے، البتہ اگر سب کے سب یا زیادہ سے زیادہ آدمی اپنی زمینون کو بیکار چھوڑ دین تو اس سے خلق خدا کو تکلیف ہوگی، اس وقت حکومت خود ان زمینون کی آبادکاری کا بندوبست کرے گی، جیسا کہ مولانا نے اس بارہ مین بہت تفصیل کے ساتھ خلفاء اسلام کے احکام بیان کیئے ہین، آخر مین مولانا نے ایک ایسی بات کہدی، جس سے ان کا سارا بنا بنایا قلعہ ہی مسمار ہوگیا، آپنے مولانا انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے یہ نکتہ نقل کرکے کہ "کسی شے کا قانون کی رو سے درست نہ ہونا اس کو مستلزم نہین کہ وہ گناہ بھی ہو،" تحریر فرمایا ہے کہ شاہ صاحب نے مسئلہ مزارعت یعنی زمینداری پر تقریر کرتے ہوئے بھی یہی فرمایا ہے کہ مزارعت کا معاملہ امام صاحب کے نزدیک درست نہین ہے با اینہمہ مسلمان اس معاملہ کو کرتے چلے آئے ہین، سو مین تم کو آگاہ کرچکا ہون کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قانوناً ایک معاملہ درست نہین ہوتا، لیکن با اینہمہ وہ معصیت یعنی دینی گناہ بھی نہین ہوتا، اس کے بعد آپنے حضرت زید بن ثابت رض کے اس قول کو کہ رافع بن خدیج نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف یہ قول سن لیا لاتکروا المزارع کھیتون کو کرایہ نہ دیا کرو، اور یہ نہ دیکھا کہ آپکے پاس دو شخص لڑتے جھگڑتے آئے تھے، اس کے متعلق آپنے یہ فرمایا تھا اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول کو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے منع نہین فرمایا، بلکہ یہ فرمایا تھا کہ "اپنے بھائی کو بلا معاوضہ زمین کاشت کے لیئے دیدو تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اس سے کچھ معاوضہ لو،" اسی پر محمول فرمایا ہے کہ "ہر حکم کو دینی قانون مین داخل کرکے اس کی خلاف ورزی کرنے والون کو گنہگار قرار دینا صحابہ کرام رض کا نقطۂ نظر نہ تھا،" لا الہ الا اللہ، یا تو یہ زور و شور کہ ایرانی اور رومی سلطنتون کے مقابلہ مین اسلام کی جہادی و جنگی جدوجہد کا سب سے بڑا نصب العین زمینداری اور زمیندارون کا قلع قمع کرنا بتلایا جا رہا تھا، خیبر کی قلعہ کشائی مین بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی نقطۂ نظر نمایان ہو رہا تھا، زمینداری کا موجد یہودیون کو بتلایا جا رہا تھا اور کہا جا رہا تھا کہ حرمت زمینداری ؛ یہین

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سرمایہ داری کا وہی زہر نظر آرہا تھا، جو ربا اور سود کا مخصوص زہر ہے، اور دلیل میں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد

| | |
|---|---|
| من لم یذر المخابرۃ فلیأذن بحرب | جو مخابرہ (زمینداری) کو نہ چھوڑے اس کو اللہ |
| من اللہ ورسولہ | و رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔ |

پیش کیا جارہا تھا، اور دعویٰ کیا جارہا تھا کہ جہان تک اس سلسلہ مین براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثون اور آپکے آثار کا جائزہ لیا، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی فقہا، کی کتابون، حدیث کی کتابون، ان کی شرحون مین ڈھونڈا گیا مجھ پر تو یہی واضح ہوا کہ حافظ ابن حزم کی تعبیر

| | |
|---|---|
| نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کراء الارض جملۃ | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو کرایہ پر بندوبست کرنے کی مطلقاً اور کلیۃً ممانعت کر دی ہے۔ |

کے ذکر سے صحاح ستہ اور حدیث کی عام کتابین بھری ہوئی ہین، "وغیرہ وغیرہ، یا آخر مین اس تمام جائزے اور چھان بین کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مزارعت (زمینداری اور بٹائی پر زمین دینا) جائز تو نہین ہے، مگر ایسا کرنے والے گنہگار بھی نہین ہین" آج علامہ ابن حزم زندہ ہوتے تو یقیناً مولانا کے اس نتیجہ کو سن کر ہمہ تن لپٹ لیتے، بھلا اتنے سے نتیجہ کے لئے آپ کو اتنے بڑے بڑے سنگین مقدمات قائم کرنے کی کیا ضرورت تھی، کیا آخری رسول کے اتنے بڑے نصب العین کا انجام یہی ہوسکتا ہے کہ اس کی خلاف ورزی کرنے والا گنہگار تو نہین ہے، بس کام ہی ناجائز ہے، والحمد للہ رب العالمین وصلی اللہ علی خیر خلقہ سیدنا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین،

(باقی)

---

## حکیم الامت

مصنفہ: مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی، قیمت: ۔۔۔ روپیہ

"نمبر"



# کندی اور اس کا فلسفہ

## (وفات ۲۵۸ھ م ۸۷۳ء)

از

جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ایم، اے، پی، ایچ، ڈی (لندن) بیرسٹرایٹ لا صدر شعبۂ فلسفہ جامعہ عثمانیہ

حیات | "فیلسوف عرب" ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق کندی شاہان عرب کا سپوت اور خاندان کندی کا نونہال تھا، اس کا باپ اسحاق ابن صباح تین خلفاے عباسیہ، مہدی، ہادی اور رشید کے زمانہ مین کوفہ کا امیر رہا، اس کے اجداد کا سلسلہ یعرب ابن قحطان تک پہنچتا ہے، ان مین سے ایک کا اسم گرامی اشعث ابن قیس ہے جو صحابی تھے، دوسرا معدی کرب ہے یہ بھی اپنے باپ کی طرح حضرموت مین حکمران تھا، ان کے علاوہ کندی کے بعض اکابر اجداد مشعر، یمامہ اور بحرین کے فرمانروا بھی رہے ہین، [۱]

کندی تیسری صدی ہجری (نوین صدی عیسوی) مین کوفہ مین پیدا ہوا، مورخین عرب کندی کا سنہ پیدائش و وفات تحقیق کے ساتھ بتلانے سے قاصر ہین، مستشرقین یورپ مین سے فلوگل (جرمن مستشرق) کی تحقیق کی رو سے کندی کی وفات ۲۶۱ھ ۸۶۴ء مین ہوئی اور اٹلی کا مشہور مستشرق نابحی اس کا سنہ وفات ۲۵۸ھ ۸۷۳ء قرار دیتا ہے اور یہ ثابت ہے کہ ۱۹۸ھ مین کندی سن شعور کو پہنچ چکا تھا، اس لحاظ سے وفات کے وقت اس کی عمر تقریباً ستر سال کی ہونی چاہیے، [۲]

---

[۱] تاریخ الحکما، ابن القفطی، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ابن ابی اصیبعہ، وغیرہ [۲] المقتطف جلد ۶۰ جزء ۲ ص ۹۰۱ ایضاً،

کندی کی ابتدائی تعلیم بصرہ میں ہوئی، اس کے بعد اس نے بغداد کی طرف رخ کیا جو اس کے زمانہ میں علم وفضل کا مرکز تھا، بغداد کے مدرسوں میں اس نے درسیات کی تکمیل کی اور یہیں مستقل سکونت اختیار کر لی، اس کی نشو ونما خلفائے عباسیہ کے نظروں کے سامنے ہوا، اپنے باپ کی طرح یہ بھی خلفاء مامون، معتصم اور متوکل کے سایۂ عاطفت میں زندگی بسر کی، خصوصاً مامون کی مصاحبت میں کندی بہت خوش وخرم اور دوسرے علماء کی طرح اس کی بخششوں سے بہرہ یاب ہوتا رہا، مامون اور معتصم کے زمانہ میں وہ دوسرے علماء کی طرح یونانی اور سریانی زبانوں سے عربی میں مختلف علوم کے ترجمے کے کام کے لیے مقرر کیا گیا تھا، اس کے علاوہ وہ خلفاء کی خدمت میں بحیثیت طبیب کام کیا کرتا تھا، اور ان کو توقیعات فلک کی بھی تعلیم دیتا تھا، خلیفہ معتصم کے ایک لڑکے کا اتالیق بھی رہا، متوکل کے عہد میں، جو فلسفیوں پر عتاب کا زمانہ ہے، کندی بھی معتوب رہا، اس پر الحاد کا الزام لگایا گیا، اور اس کا کتبخانہ عارضی طور پر ضبط کر لیا گیا،

کندی نے اپنی زندگی ارسطو کے فلسفہ کی تدریس کے لیے وقف کردی تھی، اس کی شرح لکھی، تعلیقات کا اضافہ کیا، یونانی فلسفے نے اس کے خیالات میں پختگی، ذہن میں جلاء اور دائرہ فکر میں وسعت پیدا کی، کندی اپنے وفور علم، وسعت معلومات، اعلیٰ استعداد، کثرت تصانیف، ارسطو کی کتابوں کی تلاش و ترجمے کے لحاظ سے تمام اہل عرب میں ممتاز تھا، اس سے قبل اسلام میں کوئی ایسا عالم نہیں گذرا جس پر فیلسوف کا صحیح معنی میں اطلاق کیا جا سکے، اس میں شک نہیں کہ فارابی اور ابن سینا کا پایہ کندی سے بہت زیادہ بلند ہے، لیکن ان دونوں نے فلسفہ کی جو شاندار عمارت تعمیر کی ہے اس کی بنیاد کندی ہی کی قائم کردہ ہے، اور اولیت کا فخر کندی ہی کو حاصل ہے، اسی لیے وہ اولین فیلسوف اسلام سمجھا جاتا ہے، خالص عربی النسل ہونے کی وجہ سے اس کو فیلسوف عرب کا لقب دیا گیا ہے، عالم اسلام کے اکثر حکماء و فلاسفہ ایرانی نسل یا بربر تھے، اسی لیے ابن خلدون کہتا ہے:- ان اکثر حملۃ العلوم العجم لا العرب، اہل عرب کندی کے وجود پر نازاں رہتے ہیں، اس کو دوسرے عجمی فلاسفہ سے ممتاز کرنے کے لیے فیلسوف العرب کہا کرتے ہیں، چنانچہ جمال الدین القفطی کہتا ہے:



لم یکن فی الاسلام من اشتہر عند الناس بمعاناۃ علوم الفلسفۃ حتی سموہ فیلسوفاً غیر یعقوب هذا

(اخبار الحکماء ص ۲۴۱)

سوائے یعقوب ابن اسحاق الکندی کے اسلام میں کوئی ایسا مشہور شخص نہیں گذرا جس نے علوم فلسفہ کی جانب اتنی توجہ کی ہو کہ اسے فیلسوف کہا جا سکے،

سلیمان بن حسان المعروف بابن جلجل کہتا ہے:-

لم یکن فی الاسلام فیلسوف غیرہ احتذی فی توالیفہ حذو ارسطو طالیس

(عیون الانباء لابن ابی اصیبعہ ص ۲۰۷)

اس کے سوا اسلام میں کوئی ایسا فلسفی نہیں گذرا جس نے اپنی تالیفات میں ارسطو کے قدم بہ قدم رکھا ہو،

مشہور منجم ابو معشر جعفر بن محمد البلخی اپنی کتاب مذاکرات میں کہتا ہے:-

"اسلام میں حذاق مترجمین صرف چار گذرے ہیں، حنین بن اسحاق، ثابت بن قرۃ الحرانی، عمر بن فرخان الطبری، اور چوتھا ان میں یعقوب بن اسحاق الکندی تھا،" (طبقات الاطباء جلد ۱ ص ۲۰۰)

مستشرقین یورپ میں مشہور اطالوی مستشرق ولہلم کارڈانو (wilhelm Cardino) نے کندی کو ان بارہ غیر معمولی کمال ذہانت رکھنے والوں میں شمار کیا ہے جو ابتداء آفرینش سے سولھویں صدی عیسوی تک گذرے ہیں،

راجر بیکن (Roger Bacon) کی رائے میں کندی اور ابن ہیثم ان ہی تصانیف کی وجہ سے جو انھوں نے علم المرایا (Optics) میں کی ہیں بطلیموس کے ساتھ اولین صف میں شمار کیے جا سکتے ہیں،

**۲- کندی کی تصانیف** کندی تمام علوم متداولہ، فلسفہ، منطق، حساب، کیمیا، طب، نجوم، جغرافیہ اور موسیقی میں کامل مہارت رکھتا تھا، اس کو یونانی اور سریانی زبانوں پر کافی عبور تھا، ابن ندیم اور قفطی نے اس کی تصانیف کی تقسیم کے لیے سترہ علوم کے نام گنائے ہیں، لیکن ان علوم کی تصانیف کے علاوہ دوسرے

علوم پر بھی اس کی تصانیف تھین،

ابن ندیم نے الفہرست[1] مین حسب ذیل علوم و فنون پر اس کی کتابون کی تفصیل دی ہے،

فلسفہ ۲۲، منطق ۹، حساب ۱۱، ہندسہ ۲۳، فلکیات ۱۶، نجوم ۱۹، طب ۲۲، طبیعیات ۳۳، کریات ۸، احداث ۱۴، موسیقی ۷، ابعاد ۸، جدلیات ۱۱، نفسیات ۵، سیاسیات ۱۲، مبادی معرفت ۵، احکام ۱۰، جملہ ۲۴۱

ان مین سے اکثر و بیشتر کتابین مفقود ہین، اب صرف آٹھ کتابین قلمی یا مطبوعہ صورت مین ملتی ہین[2]،

(۱) کتاب فی الالٰہیات ارسطو، در کلام فی الربوبیۃ، جو ارسطو کی کتاب کا ترجمہ ہے، اس کا ایک ضخیم نسخہ برلن مین موجود ہے،

(۲) رسالۃ فی الموسیقی،

(۳) رسالۃ فی المعرفۃ قوی الادویۃ المرکبہ، اس کا نسخہ میونخ کے کتب خانہ مین موجود ہے اور اس کا لاطینی ترجمہ مطبوعہ ہے،

(۴) رسالۃ فی التمدد الجزر } یہ دونون نسخے آکسفورڈ یونیورسٹی کے کتبخانہ مین موجود ہین،
(۵) علۃ اللون اللازوردی یری فی الجو }

(۶) ذوات الشعبتین (لیڈن)

(۷) اختیارات الایام

(۸) مقالۃ تحاویل السنین، اسکوریال اور دوسرے مقامات مین موجود ہے،

لیکن باوجود کثرت تصانیف اور غیر معمولی علم و فضل کے یہ ماننا پڑتا ہو کہ کندی کوئی مجتہد الفکر فلسفی نہین تھا اور اس کا کوئی مخصوص فلسفہ نہ تھا، وہ فیثاغورث اور ارسطو کے مسلک پر چلتا تھا اور اس کی کتابین

[1] الفہرست، ابن ندیم جرمن ایڈیشن مطبوعہ ۱۸۷۱ء ص ۲۵۵۔ [2] تاریخ فلاسفۃ الاسلام از لطفی جمعہ مترجمہ ڈاکٹر میر ولی الدین مطبوعہ دار الطبع جامعہ عثمانیہ ۱۹۲۶ء،



ان ہی فلسفیون کے مسلک پر مبنی ہین، کندی کو طبیعات مین کافی مہارت تھی، اس نے فیثاغورث کی ریاضی کو بہت اہمیت دی ہو اور اس کو تمام علوم کی اساس قرار دیا ہے وہ فلسفہ کی بنیاد ریاضیات پر قائم کرتا ہو لیکن جیساکہ جارج ہنری لوا س کہتا ہے[3]، گو یہ خیال زمانہ جدید کے بعض فلسفیون کے عین مطابق ہے، تاہم ہمین یہ فیصلہ کرنے سے پہلے کندی کے خیالات سے تفصیلی طور پر واقف ہونا ضروری ہو، ممکن ہے کہ اس تفصیلی علم کے بعد ہمین ماننا پڑے کہ ریاضیات و فلسفہ مین کندی نے جو ربط و تعلق پیش کیا ہے، وہ زمانہ جدید کے فلسفیون کے خیال سے بالکل مختلف ہو، چنانچہ راجر بیکن بھی، جو عربون ہی کا شاگرد ہے، ریاضی کی اس بنیادی ضرورت پر زور دیتا ہے، لیکن ریاضیات مین وہ رقص و سرود، اشارت وغیرہ کو بھی داخل کرتا ہے، ریاضیات کا یہ مفہوم زمانہ جدید کے فلاسفہ کا تو نہین ہو سکتا، کندی نے نہ صرف طبیعات مین ریاضی کا استعمال کیا ہے بلکہ طب مین بھی اسکی سب سے زیادہ اہم تصنیف وہ ہو جس مین اس نے ریاضی کے اصول پر دواؤن کی مقدار پر بحث کی ہے، کندی قرون وسطی کا مشہور منجم ہے، لیکن وہ نجوم کے معلومات کو توہمات یا عملیات کی ترویج کے لئے نہین استعمال کرتا بلکہ ستارون کی پیمائش مین کام مین لاتا ہے، یہ ساری باتین اس کی ان کتابون سے معلوم ہوتی ہین جن کا جیرارڈ کریمونا ی نے لاطینی مین ترجمہ کیا ہے،

کندی کے زمانہ مین فن کیمیا پر خاص توجہ کیجاتی تھی، لیکن کندی نے اس کی طرف کوئی توجہ نہین کی، اس کا خیال تھا کہ سونا چاندی وہ معدنیات ہین جنھین صرف قدرت ہی پیدا کر سکتی ہے انسانی صنعت اس معاملہ مین عاجز ہو، ہان وہ اہل نظر کی نگاہون مین مقبول ہونا کیمیا سے زیادہ قرار دیتا تھا،

عمر حریص در طلب کیمیا گزشت — مارا قبول اہل نظر کیمیا بس است

لاطینی تراجم سے کندی کے بعض اور نظریون کا علم ہوتا ہے، مثلاً وہ آسمان کے نیلگون رنگ کے متعلق کہتا ہے کہ یہ اس کا اصلی رنگ نہین بلکہ آسمان کی تاریکی اور فضا کے ذرات کی چمک جو سورج کے شعاعون کے

[3] دیکھو اس کی تاریخ فلسفہ مطبوعہ لندن ۱۸۶۷ء ص ۳۸،

(شہر سے ہوتی ہے) کے اختلاط سے یہ رنگ نظر آتا ہے، اپنی کتاب رسالہ فی المد والجزر میں اس نے جو نظریہ پیش کیا ہے کہا جاتا ہے کہ وہ جدید سائنس کے اصول کے لحاظ سے صحیح نہیں، کندی کو فن موسیقی میں کمال حاصل تھا، چنانچہ وہ پہلا مسلمان عالم ہے جس کی تحقیقات اس فن میں ہم تک پہنچی ہیں، اس میں سُر تی کے امتداد (Pitch) کی تعیین کا طریق کتابت (Notation) شامل ہے، کندی کے اس تبحر علمی کی وجہ سے عرصہ دراز تک مغربی دنیا پر اس کا اثر قائم رہا، اور جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے، کارڈانو نے کندی کو تمام دنیا کے بارہ غیر معمولی ذہین وصاحب کمال حکماء میں شمار کیا ہے،

## کندی کی فلسفیانہ تعلیم

(ما بعد الطبیعیات) ابن قفطی جو چوتھی صدی ہجری کے مشہور حکمائے اسلام میں ہے، کہتا ہے کہ اسلام میں کندی کے سوا کوئی ایسا فلسفی نہیں گذرا جس نے اپنی تالیفات میں ارسطو کے قدم بقدم رکھا ہو، کندی کی تصنیفات کی طویل فہرست میں ارسطو کی کتابوں کے ترجمے، ان کی شرحیں اور ان پر تعلیقات نمایاں حیثیت رکھتی ہیں، صرف ارسطو کی کتابوں کے ترجمے سے اس کی تشفی نہیں ہوئی بلکہ اس نے ان ترجموں کو بھی غور سے پڑھا جو دوسرے علماء نے کیے تھے اور ان پر نظر ثانی کے بعد شرحیں لکھیں،

خلیفہ معتصم کے عہد میں حمص کے ایک عیسائی نیماہ نے فلاطینوس کی کتاب انیڈس (Enneads) کے آخری تین بابوں کا خلاصہ عربی میں کیا تھا اور اس کا نام "الہیات ارسطو" تجویز رکھا تھا، نیماہ کے اس افترا کے نتائج فلسفہ کی تاریخ میں نہایت دور رس ثابت ہوئے، کندی کو یہ شبہہ بھی نہیں ہوا کہ یہ ارسطو کی حقیقی تصنیف نہیں ہے، اس الہیات کو عالم اسلام میں رائج ہوئے زیادہ عرصہ نہیں ہوا تھا کہ کندی کے اس کتاب کے استعمال کرنے کے بعد اس کی اہمیت بڑھ گئی اور بعد میں آنے والے تمام مسلمان فلسفیوں نے اس کو ارسطو ہی

[1] دیکھو جناب مولوی عبد الرحمٰن خان صاحب کی تالیف "قرون وسطیٰ میں مسلمانوں کی علمی خدمات"، جلد اول ص ۹، ۵ (ص ۹، ۱۰ مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی،



کی تصنیف قرار دیا، ظاہر ہے کہ اس الہیات میں ان تمام رجحانات کی اصل موجود تھی جو اسکندریہ کے نوافلاطونی شارحین نے ارسطو کی جانب منسوب کیے تھے، نیماہ کے اس تاریخی کذب وافترا کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابتدا ہی سے مسلمان فلسفیوں کو ارسطو کے صحیح خیالات کا علم نہ ہو سکا اور بہت سے غلط خیالات اس کے نام سے ان میں اشاعت پذیر ہو گئے، اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ عربی فلسفہ محض ارسطو کے فلسفہ پر مبنی نہیں بلکہ اس کے اندر کچھ اور اجنبی عناصر زبردستی شامل کر دیے گئے تھے لیکن ان اجنبی عناصر کا شمول عربوں سے پہلے عمل میں آچکا تھا یعنی اسکندریہ میں جہاں پہلے پہل فلسفہ کی مذہب سے شناسائی ہوئی تھی، خصوصاً فلاطینوس کے شاگرد فرفوریوس (Porphyry) ۲۳۲ء تا ۳۰۴ء نے ارسطو کی کتابوں پر شرحیں لکھی تھیں، اور ان شرحوں میں ارسطو کے خیالات کے ساتھ نوافلاطونی افکار (کشف، مراقبہ، فنا بقا) کو بھی مخلوط کر دیا تھا، حکمائے اسلام اکثر اسی فرفوریوس کی شرحوں کے پابند رہے،

کندی پر دینیات کی حد تک اعتزال کا اور فلسفہ میں غالب اثر نوافلاطونیت کا تھا، فیثاغورث سے بھی اس نے بعض نکات حاصل کیے تھے، وہ چاہتا تھا کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفے میں نوافلاطونی انداز سے تطبیق پیدا کرے، سقراط کے فلسفۂ اخلاق سے بھی وہ بہت زیادہ متاثر تھا اور اس شہید کفر آئینہ کو انسانیت کی فرد کامل قرار دیتا تھا،

کندی کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس نے تمام عربی فلاسفہ کے لیے نقطۂ آغاز کا انتخاب کیا اور اس مواد کو منتخب کیا جن کو بعد میں آنے والے حکماء نے ترقی دی، کندی نے جس خاص بنیاد کا انتخاب کیا وہ ارسطو کی کتاب الحیوان (De anima.) ہے، جس کی اسکندر افرودسی نے تشریح کی تھی، کندی کا رسالہ عقل اسی پر مبنی ہے، اس پر "الہیات ارسطو" کا اور اس کے شارح اسکندر کا بھی اثر ہے،

کندی نے اپنی اس کتاب میں روح انسانی یا عقل انسانی کے چار مراتب قرار دیے ہیں:-

(۱) عقل ھیولانی یا عقل بالقوہ[1] ۔ یہ روح انسانی کے تعقل کرنے کی استعداد و قابلیت یا اس کے امکان کا نام ہے، جیسے کاتب میں کتابت سیکھنے سے پہلے اس کی قوت یا قابلیت یا استعداد محض پائی جاتی ہے، اس کے برخلاف گدھے یا بندر میں اس صلاحیت کا بالکل فقدان ہوتا ہے،

(۲) عقل بالملکۃ[2] :- مثلاً جب کاتب کتابت سیکھ لیتا ہے تو اس کے اندر کتابت کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے اور جب چاہتا ہے اس کو کام میں لاتا ہے، ملکہ سے مراد کیفیت راسخہ ہے،

(۳) عقل بالفعل :- بالفعل سے مراد قریب بفعل ہے، یعنی انسان کو ایسی عقل ہو جائے کہ وہ جب چاہے بلا زحمت وکسب جدید اس کو حاضر کر سکے، مثلاً جب کتابت کا علم حاصل ہو جائے تو جب چاہے لکھنے لگے، ظاہر ہے کہ یہ عقل تکرار اکتساب اور ملکۂ استحضار کے حصول کے بعد پیدا ہوتی ہے،

(۴) عقل فعال (Agent Intellect) یہ چوتھی عقل ہے جو باہر سے آتی ہے اور اپنے وجود میں انسانی عقل سے مستقل اور جداگانہ ہوتی ہے، یہ جسم پر عمل کرتی ہے لیکن جسم کی محتاج نہیں اور نہ اس کا علم حواس سے حاصل کردہ ادراکات پر مبنی ہوتا ہے، جسم جو روح کا محض ایک آلہ ہے مرنے کے بعد فنا ہو جاتا ہے، لیکن روح جو انسان کی اصل حقیقت ہے، غیر فانی ہے،

کندی ہی وہ پہلا مفکر ہے جس نے عقل یا روح یا ذہن کے مسئلہ پر گفتگو شروع کی، جس صورت میں اس نے اس مسئلہ کو پیش کیا ہے، اسی صورت میں کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ اس مسئلہ نے متاخرین حکمائے اسلام کو مصروف رکھا، جس کو ہم فلسفہ اسلام کی خصوصیات میں شامل کر سکتے ہیں جو ہر زمانہ میں زیر بحث رہا، چنانچہ

---

[1] عقل ہیولانی سے مراد استعداد محض ہے جیسے بچوں میں استعداد یا قابلیت ہوتی ہے، اس کو عقل ہیولانی اس لئے کہتے ہیں کہ جس طرح ہیولائے اولی مادی صورتوں کے قابل ہے اور بالفعل اس میں کوئی صورت نہیں بلکہ اس میں ہر صورت کو قبول کرنے کی قوت ہے (جیسے موم سے مدور مستطیل اور مخروطی ہر قسم کی شکلیں بن سکتی ہیں) اسی طرح عقل ہیولانی میں جسکی تشبیہ بچے کی عقل سے دی جا سکتی ہے، بالفعل کوئی صورت نہیں ہوتی بلکہ اس میں بالقوہ سب علمی صورتیں قبول کرنے کی قوت یا استعداد پائی جاتی ہے[2] عقل بالملکہ سے مراد

باقی حاشیہ ص ۴۲۹ پر



ابن سینا اور ابن رشد کے فلسفے میں اس پر سیر حاصل بحث ملتی ہے،

۲. طبیعات | ارسطو نے اپنے فلسفہ ثانیہ (طبیعات) کی چوتھی، پانچویں اور ساتویں کتاب میں حرکت، زمان و مکان کے تصورات پر بحث کی ہے، اس کتاب کا ترجمہ کندی کے ہم عصر حنین بن اسحاق نے کیا تھا، پھر ان ہی مسائل پر ارسطو نے اپنے فلسفہ اولی (مابعد الطبیعات) میں بحث کی ہے، اس کتاب کا اس زمانہ میں کوئی ترجمہ موجود نہ تھا، اس لئے ظاہر ہے کہ کندی نے اس کے یونانی متن سے استفادہ کیا ہوگا،

کندی نے اپنی کتاب جواہر خمسہ میں پانچ چیزوں سے بحث کی ہے، مادہ[1]، صورت[2]، حرکت[3]، زمان[4] و مکان[5]، ان کے متعلق جو کچھ اس نے لکھا ہے، وہ ارسطو ہی کے خیالات کا خلاصہ ہے، جیسا کہ اس نے سمجھا تھا، کندی ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے اسلامی دنیا میں ان مابعد الطبیعاتی مسائل کو رائج کیا، اس میں شک نہیں کہ وہ ان تصورات پر بالکل ابتدائی انداز میں بحث کرتا ہے لیکن یہ عربی انداز فکر کو ایک نئی جانب بدل دینے کے لئے کافی تھا، بعد میں آنے والے حکماء نے ارسطو کے خیالات کی زیادہ تفصیل اور صحت کے ساتھ وضاحت کی ہے،

(۱-۲) مادہ و صورت :- ارسطو نے مادہ کا جو تصور پیش کیا ہے، وہ صورت سے علیحدہ کر کے نہیں سمجھا جا سکتا، افلاطون نے مادہ و صورت میں وہی تعلق قائم کیا تھا جو حقیقت و عدم کے درمیان پایا جاتا ہے لیکن ارسطو نے مادہ و صورت کو دو متضائف حدود قرار دیا ہے، اس کے نزدیک خارجی حقیقی دنیا میں مطلق مادہ کا وجود نہیں پایا جاتا یعنی کسی ایسے مادہ کا وجود نہیں پایا جاتا جو کوئی نہ کوئی صورت یا کیفیت نہ رکھتا ہو، مادہ کا وجود صورت سے علیحدہ مستقل نہیں پایا جاتا، بذاتہ مادہ ناقابل علم ہے، اس میں نہ کیفیت پائی جاتی ہے، نہ کمیت نہ کوئی ایسی شے جس کی بنا پر کسی موجود کی تعریف کی جا سکے" (مابعد الطبیعات) تجرید ذہنی سے کام لیکر ہم مادہ کو صورت سے جدا کر سکتے ہیں، لیکن تجرید ذہنی سے کام لیکر ہم مادہ کی کیا تعریف پیش کر سکتے ہیں؟ ہر شے یا فرد وجود میں

---

(بقیہ حاشیہ ص ۴۲۸) وہ عقل ہے جو علم ضروریات حاصل کرے اور یہ علم ایسا راسخ و مستحکم ہو جائے کہ اس میں نظریات کی جانب انتقال کی استعداد پیدا ہو جائے، مثلاً اس بات کا علم بالکل انسان کو ہو جائے کہ ایک شے ایک وقت میں دو مکانوں میں نہیں ہو سکتی۔

آنے سے پہلے یا تو وہ ہو سکتی تھی جو وہ ہوئی یا اس کی ضد ہوتی، وجود مین متحقق ہونے سے پہلے وہ محض غیر متعین بالقوائیت کا نام ہے، اسی غیر متعین قابلیت کا نام "مادہ" ہے، مادہ تمام تغیرات کا محل، تمام حدوث و تکون کی شرط متقدم ہے اور غیر مخلوق۔ "مادہ سے میری مراد" ارسطو کہتا ہے، "وہ شے ہے جو ابھی کوئی خاص متعین کہلائی جا سکتی، بلکہ محض بالقوی ہو"، "مادہ صورت کی بالقوائیت کا نام ہے"، مادہ تمام اشیاء کا آغاز ہے، "صورت وہ غایت ہے جس کے حصول کے لئے مادہ سعی کرتا ہے، مادہ ایک ابتدائی ناقص حالت کا نام ہے، صورت اسی کا کمال ہے، مادہ انفعال محض کا نام ہے، صورت فعل محض کا، اس طرح ارسطو کے ہان مادہ کا تصور ایک اضافی تصور ہے، مادہ و صورت دونون ہین؛ وہ ایک دوسرے مین بدل جاتے ہین، تغیر مادہ پر عارض ہوتا ہے، تغیر جس جانب منجر ہوتا ہے، وہ صورت ہے مثلاً خام لکڑی میز کے تعلق سے مادہ ہے، کیونکہ میز لکڑی سے بنتی ہے، لیکن یہی لکڑی نباتِ نامی کے تعلق سے صورت ہے کیونکہ نباتِ نامی سے لکڑی بنتی ہے، یہ ہین ارسطو کے حقیقی خیالات مادہ اور صورت کے متعلق، کندی ارسطو کے خیالات کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پوری طرح سمجھ نہ سکا، جیسا کہ ڈی واکس نے اس طرف اشارہ کیا ہے، کندی مادہ کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ "مادہ وہ ہے جو دوسرے جواہر کو قبول کرتا ہے، مگر خود اسے بطور صفت کے قبول نہین کیا جا سکتا"، یعنی مادہ قابلیت یا استعداد محض کا نام ہے، ارسطوم صورت کی کندی نے دو قسمین کی ہین، ایک وہ جو مادہ سے منفک یا جدا نہین ہو سکتی، یعنی صورت جسمیہ، دوسری وہ جس سے کوئی شئے خود وہ شئے بنتی ہے، جیسے آگ خشکی اور گرمی سے بنتی ہے، خشکی و گرمی مادہ اور آگ صورت ہے، اس مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ کندی نے ارسطو کے مفہوم کو صحیح طور سے نہین سمجھا، اتنی بات وہ ضرور صحیح طور پر سمجھا تھا کہ بغیر صورت کے مادہ محض تجرید ہے، حقیقت نہین، شئے اسی وقت بنتا ہے جب وہ کوئی صورت اختیار کر لیتا ہے،

(۲) حرکت:۔ ارسطو کے ہان حرکت سے مراد تمام قسم کے تغیرات ہین، اس نے حرکت کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ بالقوی کا بالفعل ہوتا ہے"، یا "قوت کا فعل کی جانب تدریجی طور پر خروج کرنا ہے"، یا "الخروج من القوۃ الی الفعل تدریجاً"، ارسطو نے حرکت کی چار قسمین بیان کی ہین،



(۱) الحرکۃ فی الکم (Quantitive motion) یا کمی حرکت یعنی وہ تغیر جو کسی جسم مین کمی یا زیادتی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، اسی مفہوم کو نمو و ذبول سے تعبیر کیا جاتا ہے، نمو سے مراد کسی جسم کے اصلی اجزاء کے حجم مین زیادتی ہے، یہ زیادتی خواہ دوسرے اجزاء کے اس جسم مین منضم ہونے کی وجہ سے ہو یا ان کے متداخل ہونے کی وجہ سے، ذبول سے مراد ان اجزاء کا انتقاص ہے،

(۲) الحرکۃ فی الکیف (Qualitative motion) یا کیفی حرکت یعنی ایک شے کا دوسری شے مین بدل جانا، مثلاً پانی کا برف بن جانا یا اس کا بخار بن جانا، اس حرکت کو استحالہ بھی کہتے ہین،

(۳) الحرکۃ فی الاین (Local motin) یا اینی حرکت یعنی ایک جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان تک بہ سبیل تدریج حرکت کرنا اس کو "نُقلہ" بھی کہا جاتا ہے،

(۴) حرکۃ جوہری (Substantial motion) یعنی خود جوہر کے تغیرات مثلاً پیدائش و فنا، کون و فساد، تعمیر و تخریب،

حرکت کی پہلی تین قسمین صحیح معنی کے لحاظ سے حرکت قرار دی گئی ہین، لیکن تغیر کے تصور مین یہ چارون قسم کی حرکتین شامل ہین،

کندی نے حرکت کی ان چار قسمون کو پھر ان کو تفصیل کے ساتھ چھ قسمون مین منقسم کیا ہے، دو تو خود جوہر کے تغیرات ہین، یعنی کون و فساد، پیدائش و فنا، دو کمیت کے تغیرات ہین یعنی کمی و زیادتی، ایک کیفیت کا تغیر ہے، اور ایک نقل مقام کا،

(۳) زمان:۔ زمان کی تعریف ارسطو نے مقدار حرکت سے کی تھی، کندی کہتا ہے کہ زمان حرکت کے مشابہ ہے لیکن بعینہ حرکت نہین، کیونکہ حرکت مختلف جہتون مین پائی جاتی ہے اور زمانہ کی صرف ایک

جت ہے، زمانہ کا علم صرف پہلے اور بعد کی نسبت سے ہوتا ہے اور اس حرکت کے مانند ہے جو بخط مستقیم یکسان رفتار سے ہو رہی ہے، اور اس لئے اس کا اظہار صرف مسلسل اعداد کے ایک سلسلے کی حیثیت سے ہو سکتا ہے،

ارسطو کہتا ہے کہ اگر کائنات مین تغیر نہ ہوتا تو زمان کا بھی وجود نہ ہوتا، اور چونکہ زمان مقدار یا شمار حرکت ہے لہٰذا اس کے وجود کا انحصار شمار کرنے والے ذہن پر ہے، یعنی اگر شمار کرنے والا ذہن نہ ہو تو زمان کا بھی وجود نہ پایا جائے، اس لئے زمان کے لئے دو چیزین ضروری ہین، تغیر و شعور، زمان تسلسل افکار کا نام ہے، اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس تعریف مین دور ہے کیونکہ تسلسل مین زمان کا تصور داخل ہے تو اس کا جواب ممکن نہین،

(۴) مکان:۔ ارسطو نے مکان کی یہ تعریف کی ہے "مکان جسم حاوی کے سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کے سطح ظاہر سے ملا ہوا ہے"[۱] کندی نے بھی اسی تعریف کو پیش کیا ہے، اس تعریف سے واضح ہوا کہ ارسطو کے خیال کی رو سے مکان نہ خلا ہے اور نہ کوئی مادی شئے اور نہ مکان کو لامحدود ہی سمجھا جا سکتا ہے،

۳۔ کندی کے اقوال | تاریخ کی کتابون مین ہمین کندی کے بعض منظوم و منثور اقوال ملتے ہین، یہ کافی دلچسپ ہین اور ان سے کندی کی شخصیت کا پتہ چلتا ہے اور اس کی جذباتی، اخلاقی و ذہنی زندگی کا اندازہ ہوتا ہے، اس کے عشقیہ اشعار کا ابن قتیبہ نے اپنی کتاب فرائد الدرر مین ذکر کیا ہے، وہ یہ ہین:۔

(۱) وفی اربع منی حلت منک اربع — فما انا ادری ایھا ھاج لی کربی
اوجھک فی عینی او الطعم فی فمی — ام النطق فی سمعی ام الحب فی قلبی

(ترجمہ) میری چار چیزون مین تیری چار چیزین داخل ہو گئی ہین مین نہین جانتا کہ ان مین سے کس نے میری خواہشات نفسانی کو بھڑکایا ہے آیا تیرے چہرہ نے میری آنکھون مین، تیرے ذائقہ (بوسہ) نے میرے منہ مین یا تیرے کلام نے میری سماعت مین یا تیری محبت نے

---

[۱] طبقات الاطباء جلد اول ص ۲۰۹ مطبوعہ مصر



دوسرے اشعار وہ ہین جن مین وہ زمانہ کی شکایت کرتا ہے، اور اس کی سفلہ پروری کا تذکرہ کرتے ہوئے نصیحت کرتا ہے کہ عاقل کو کس طرح زندگی بسر کرنا چاہیئے، ان اشعار کو شیخ ابو محمد حسن بن عبد اللہ نے اپنی کتاب الحکم والامثال مین احمد بن الطیب السرخسی (شاگرد کندی) کی روایت سے بیان کیا ہے:۔

۱۔ اناف الذنابی علی الرؤس — فغمض جفونک او نکس
رذیل آج کل سرون پر چڑھ گئے ہین — پس تو اپنی آنکھین بند یا نیچی کرے

۲۔ وضائل سوادک واقبض یدیک — وفی قعر بیتک فاستجلس
اپنے جسم کو لاغر بنالے اور ہاتھون کو روک لے — اور اپنے مکان کے گوشہ مین بیٹھ جا

۳۔ وعند ملیکک فابغ العلی — وبالوحدة الیوم فاستأنس
اور اپنے مالک (خدا) کے نزدیک بلندی طلب کر — اور تنہائی سے مانوس ہو جا (گوشہ نشین ہو جا)

۴۔ فان الغنی فی قلوب الرجال — وان التعزز بالانفس
اصلی غنا غنائے قلب ہے — اور حقیقی بزرگی نفس کی بزرگی ہے

۵۔ وکائن تری من اخی عسرة — غنی وذی ثروة مفلس
تو بہت سے تنگ حال بھائیون کو غنی پائے گا (نفس کی غنا کے اعتبار سے) اور دولتمندون کو (غنائے قلب کے لحاظ سے) مفلس

۶۔ ومن قائم شخصه میت — علی انه بعد لم یرمس
بہت سے ایسے انسان ہین جو دیکھنے کو تو زندہ ہین، لیکن حقیقت مین ان کا جسم مردہ ہے اگرچہ وہ ابھی دفن نہین کیے گئے ہین

۷۔ فان تطعم النفس ما تشتهی — تقیک جمیع الذی تحتسی
اگر تو نفس کو اس کی خواہش کے مطابق کھلاتا جائے گا — تو جو کچھ کھایا پیا ہے سب تجھ سے قے کرا دیا جائے گا

دنیا سفلہ نواز ہے، دنیائے مذموم کی تشبیہ مردار سے دی گئی ہے اور اس کے طلب گارون کی کتون سے الدنیا جیفة وطالبھا کلاب" ظاہر ہے کہ کتے ہی اس مردار سے لطف اندوز ہو سکتے ہین، یہ انہی کے لئے

ہو، ان ہی کو مبارک! قلب سلیم رکھنے والا انسان مذموم دنیا کی طرف رغبت نہین کرتا، وہ اس کی حقیقت سے واقف ہوتا ہو، اس کی لذتون اور شہوتون مین گرفتار ہو کر آخرت سے غافل نہین ہو جاتا جو خیر و ابقی ہے، وہ جانتا ہے کہ دنیا کا آغاز تو اچھا معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کا انجام پلید ہوتا ہے! دنیا کی شہوتین دل کو ویسی ہی اچھی معلوم ہوتی ہین، جیسی لذیذ غذائین معدے کو، لیکن مرتے وقت دنیا کی شہوتین انسان کے دل کو ویسی ہی مکروہ و بدبودار معلوم ہوتی ہین جیسی کہ غذا جو معدے مین جاکر اپنے کمال کو پہنچتی ہے، کیونکہ غذا جتنی لذیذ، چکنی ہوگی اتنی ہی اس مین بدبو اور کثافت ہوگی، بالکل اسی طرح شہواتِ نفسانیہ مین سے جو شہوت زیادہ قوی و لذیذ ہوگی، مرتے وقت اس کی کراہت، بدبو، بدمزگی اتنی ہی زیادہ ہوگی! اسی مفہوم کو اس حدیث مین یون ادا کیا گیا ہے،

ان الدنیا ضربت مثلا لابن آدم — دنیا آدمی کے لئے ایک ضرب المثل ہے،

فانظر ما یخرج من ابن آدم وان — دیکھو جو آدمی مین سے نکلتا ہے اگرچہ اس مین

قزحہ وملحہ الی یوم یصیر — مصالحہ و نمک ڈالا ہو، انجام مین کیا

(رواہ الطبرانی و ابن حبان بالفاظ مختلفہ) — ہوتا ہے،

شاید اسی کی طرف اشارہ ہی قرآن کریم کی اس آیت مین: فلینظر الانسان الی طعامہ کیونکہ ابن عباس رضی نے کہا ہو کہ اس سے مراد وہ صورت ہے، جو غذا بالآخر اختیار کرتی ہے، دنیائے مذموم کی حقیقت و ماہیت سے واقف ہو کر قلب سلیم رکھنے والا انسان اس کے فریب مین نہین آتا، وہ معدے سے زیادہ قلب کا اہتمام کرتا ہے! اپنے ساتھیون سے بھی یہی کہتا ہے،

معدہ را بگذار سوے دل خرام — تاکہ بے پردہ زحق آید سلام (رومی)

کندی بھی یہی نصیحت کرتا ہے کہ

یَخْنِ مُبِیْکَ فَانْعُ الْعُلُوَ — وَبَالُوحدَ تَہُ الْیَومَ فَاسْتَانِسْ!



اپنے مالک و آقا، حق تعالیٰ کی طرف رجوع کر، ان ہی کی خوشنودی حاصل کرنے کی کوشش کر، جب وہ راضی ہو جائین، تو ساری دنیا تیرے پیروں پر ہوگی، من لہ المولیٰ فلہ الکل کا مفہوم یہی ہو، کل کے حاصل ہونے کے ساتھ ہی سارے اجزاء بھی حاصل ہو جاتے ہین، کل مطلق حق تعالیٰ ہین، ان کے مل جانے سے ساری چیزین مل جاتی ہین، اور کدورتون اور آزمائشون سے صاف پاک ہو کر ملتی ہین! قلب مین وہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے، جس کو غنی سے تعبیر کیا جاتا ہے، غنائے قلب کے حاصل ہونے کے بعد حاجت کس چیز کی باقی رہ جاتی ہے، اس قلب مین حق تعالیٰ سما جاتے ہین، یعنی کائنات اس مین آکر گم ہو جاتی ہے، نفس کی دنیا، آفاق سے زیادہ وسیع ہوتی ہو کیونکہ یہ حق تعالیٰ کا عرش ہو: قلب المومن عرش اللہ تعالیٰ!

کندی کے کچھ بعض منثور اقوال یہ ہین،

(۱) اطباء کو نصیحت کرتا ہے

لیتق اللہ تعالیٰ المتطبب ولا یخاطر — حکیم کو چاہیئے کہ علاج کرنے مین اللہ سے ڈرے

فلیس عن الانفس عوض کما یحب ان — اور خواہش نہ کرے، جان کا کوئی عوض نہین

یقال انہ کان سبب عافیۃ العلیل وبرئہ — جس طرح یہ ضروری ہو کہ یہ کہا جائے کہ طبیب

کذالک فلیحذر ان یقال انہ کان — بیمار کی صحت کا سبب ہوتا ہے، اسی طرح اس کا

سبب تلفہ وموتہ — خوف بھی ضروری ہو کہ یہ نہ کہا جائے کہ وہ بیمار کے

تلف کرنے اور موت کا سبب ہوا ہے،

(۲) علماء کو نصیحت کرتا ہے،

العاقل یظن ان فوق علمہ علما فھو ابدا — عاقل جانتا ہے کہ اس کے علم کے اوپر اور بھی

یتواضع بتلک الزیادۃ والجاھل یظن — علم ہو، اس لیئے وہ ہمیشہ اس کی زیادتی کے لیئے

انہ قد تناھی، فتمقتہ النفوس لذالک — تواضع کرتا ہو اور جاہل یہ خیال کرتا ہو کہ وہ منتہی ہو گیا ہے

[illegible]

ابن بختویہ نے اپنی کتاب المقدمات مین کندی کی ان نصیحتون کا ذکر کیا ہی جو اس نے اپنے لڑکے کو کی ہیں،

| | |
|---|---|
| یا بنی الاب رب، والاخ فخ والعم | بیٹا باپ کو اپنا رب (پرورش کرنے والا) بھائی کو |
| غم، والخال وبال والولد کمد، | دام بلا، چچا کو پیام غم، ماموں کو وبال جان، اولاد |
| والاقارب عقارب | کو باعث رنج و محن، اور رشتہ دارون کو بچھو سمجھو |

ایک اور وصیت یہ ہی

| | |
|---|---|
| قول لا یصرف البلاء وقول نعم | نہین کا لفظ بلا کو دور کرتا ہی، اور ہان کا لفظ |
| یزیل النعم وسماع الغناء برسام | نعمتون کو زائل کر دیتا ہے، گانا سننا مہلک بیماری |
| حاد، لان الانسان یسمع فیطرب | ہی، اس لیے کہ جب انسان گانا سنتا ہی تو خوش ہوتا ہے |
| وینفق فیسرف فیفتقر فیغتم فیعتل | پھر بیدریغ پیسہ خرچ کرتا ہی پھر مفلس و قلاش ہو جاتا ہے |
| فیموت | جسکی وجہ سے غم مین مبتلا ہو جاتا ہی پھر اس غم کی وجہ سے |

[illegible]

کندی کو بخل پہلے قول سے صاف ظاہر ہے، مندرجۂ ذیل دو قول اسکی تاکید کرتے ہین؛

| | |
|---|---|
| الدینار محموم فان صرفته مات | دینار کو بخار چڑھا رہتا ہی، اگر تو اس کو الٹ پلٹ |
| الدرهم محبوس فان اخرجته فر | کرے تو مر جاتا ہی، درہم قیدی ہی اگر تو اس کو باہر |
| | نکالے تو وہ بھاگ جاتا ہے، |

مگر سچے فلسفی، حقایق اشیاء کے حقیقی عارف، صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے،

| | |
|---|---|
| انفقی ولا تحصی فیحصی اللہ علیک | تو روپیہ پیسہ خرچ کر جوڑ کر مت رکھ، ایسا کریگا تو اللہ بھی |
| ولا توعی فیوعی اللہ علیک ارضخی | جوڑ رکھے گا، تجھ کو بے حساب نہ دے گا، جتنا کر اور بخل |
| ما استطعت (متفق علیہ) | مت کر ورنہ تجھ پر تنگی کی جائیگی جہانتک تجھ سے ہو سکے دے |

یہ نصیحت آپ نے اپنی بیوی کی بہن حضرت اسماء رضی کو فرمائی تھی، جس کی مخاطب ساری امت ہے،



# اردو شاعری مین انقلاب کیونکر پیدا ہوا

## (انقلاب کی عام تاریخ)

از مولانا عبد السلام صاحب ندوی

کسی قوم کے کلچر کے اجزاء مین اس کی زبان اور شاعری کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اگر کسی قوم کی زبان اور شاعری کو مٹا دیا جائے، یا اس مین ایسی تبدیلیان پیدا کر دی جائین کہ اس زبان اور اس زبان کی شاعری کی صورت ہی مسخ ہو جائے، تو اس قوم کی قومی روح فنا ہو جائے گی، کیونکہ کسی قوم کی زبان اور شاعری کو اس کی قومی روح سے خاص مناسبت ہوتی ہے، اس لئے جب یہ مناسبت باقی نہ رہے گی، تو اس کی روح کی وہ جولانی بھی قائم نہ رہے گی، جو ایک زندہ قوم مین حرکت پیدا کرتی ہے، یہی وجہ ہے کہ جب کسی قوم کو کسی قوم پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، تو سب سے پہلے وہ اس کی زبان اور اس کی شاعری کے فنا کرنے یا اس مین تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے، لیکن غالب قوم مین اگر سیاسی مہارت نہین ہوتی تو وہ نہایت سرعت کے ساتھ مغلوب قوم کی زبان اور شاعری پر جابرانہ حملہ کر کے جلد سے جلد اس کو فنا کرنا چاہتی ہے، اس لیے اس کا یہ اقتدار اور اس کا یہ انتقام ظلم و ستم کی شکل اختیار کر لیتا اور اس قسم کی با اقتدار قوم نہایت مغلوب الغضب اور انتقام کیش خیال کی جاتی ہے، لیکن جن قومون کو مدت دراز تک حکومت کرنے کا موقع ملتا ہے، ان مین لازمی طور پر سیاسی مہارت پیدا ہو جاتی ہے، اور وہ کسی قوم کی زبان اور شاعری کو بجبر نہین مٹاتی، بلکہ اس مین ایسے خوبصورت تغیرات پیدا کرتی ہے کہ خود اس قوم کو یہ محسوس نہین ہوتا کہ اس کا جو کلچر زبان اور شاعری کی صورت مین زندہ و محفوظ تھا، فنا کیا جا رہا ہے، بلکہ وہ خود اپنی زبان اور شاعری کی

ان خوبصورت تبدیلیوں پر فریفتہ ہو کر ان کی تقلید کرنے لگتی ہے، اور اس قسم کی خوبصورت تبدیلی کی سب سے پہلی مثال ہمارے سامنے ایرانی قوم کی سیاسی مہارت نے پیش کی ہے، جس کے ذریعہ سے اس نے عربی شاعری کی روح کو فنا کر دیا،

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عرب میں شاعری کی صرف ایک ہی صنف پیدا ہوئی تھی یعنی قصیدہ اور قصیدہ میں اصل مدعا سے پہلے جو تمہیدی اشعار کہے جاتے ہیں، اس کا اصطلاحی نام تشبیب ہے، اور اہل عرب اپنی تمدنی حالت، اپنے جغرافیانہ خصوصیات اور اپنے ماحول کے لحاظ سے قصائد کی تشبیب میں پہلے اپنے پرمشقت سفر کا ذکر کرتے تھے، جو اونٹ پر کیا جاتا تھا، اور اس سفر میں جن جنگلوں، میدانوں، اور پہاڑوں سے گذرتے تھے، ان میں جو چشمے، دریا، جھیل، اور طرح طرح کے جنگلی پھول نظر آتے تھے، ان سب کا ذکر کرتے تھے، اثنائے سفر میں جب نسیم صبح کے خوشگوار جھونکے چلتے تھے، یا بارش کے چھینٹے پڑ جاتے تھے، اور بجلی چمکتی تھی، تو وطن اور وطن کے اعزہ و احباب کی یاد آتی تھی، اس لئے ان کی جدائی کا تذکرہ نہایت پر درد طریقہ پر کرتے تھے، اہل عرب خانہ بدوش تھے، اس لئے جب کسی سرسبز و شاداب مقام پر چند قبیلے جمع ہو جاتے تھے تو چند روز کی اس صحبت میں قبائل کی بعض حسین عورتوں سے عشق و محبت کر لیتے تھے، اور یہ عشق حقیقی ہوتا تھا، فرضی نہیں ہوتا تھا، پھر جب یہ خانہ بدوشی ان کو اس جگہ سے جدا کر دیتی تھی اور دوبارہ اس سفر میں اس مقام پر اتفاق سے گذر ہو جاتا تھا تو معشوق کے اجڑے ہوئے گھر کو دیکھ کر گریہ و زاری اور نالہ و زاری کرتے تھے، اس لئے ان کی یہ تشبیبیں منظر کشی اور عشق و عاشقی کے شعریانہ جذبات کے اظہار کا ایک پر اثر مرقع بن جاتی تھیں لیکن اس طول امل سے شعرائے عرب اپنے ممدوح پر یہ ظاہر کرنا چاہتے تھے، کہ جو شخص اتنی تکلیفیں برداشت کر کے مدحیہ قصائد سنانے آیا ہے، وہ لازمی طور پر ممدوح کے لطف و کرم اور صلہ و احسان کا سب سے زیادہ مستحق ہے،

عربی قصائد کی تشبیب کا یہ قدیم انداز تھا، اور اسلام کی ابتدائی صدیوں میں خلفائے بنو امیہ نے



جو خالص عربی النسل تھے شعرائے عرب کی تشبیب کے اس انداز بلکہ عربی زبان کی تمام خصوصیات کو اس شدت سے قائم رکھا کہ باوجودیکہ ان کے دور حکومت میں اہل عرب کا تمدن بہت کچھ ترقی کر گیا تھا، اور تمدنی ترقی نے زبان کو نہایت شستہ، لطیف، اور فصیح بنا دیا تھا، اور شعراء اسی فصیح زبان میں شعر کہنا چاہتے تھے، لیکن خلفائے بنو امیہ کا حکم تھا کہ ہم کو اس فصیح و بلیغ زبان کی ضرورت نہیں ہے بلکہ قدیم شعرائے عرب اپنی بدویانہ حالت میں جو موٹے موٹے، بھدے بھدے، غیر فصیح الفاظ استعمال کرتے تھے، اس تمدنی دور کے شعراء کو بھی اسی قسم کے مغلق الفاظ استعمال کرنے چاہئیں، اسی روک ٹوک کی بدولت قدیم عربی شاعری کا حقیقی دور جس کی زبان مستند سمجھی جاتی تھی، خلفائے بنو امیہ کے زمانہ تک قائم رہا، خلفائے بنو امیہ کے بعد خلفائے عباسیہ کا دور حکومت شروع ہوا، اور یہ حکومت بھی اگرچہ عربی النسل تھی، تاہم دوسری قوموں بالخصوص ایرانی قوموں کی آمیزش اور اختلاط نے اس کو خلفائے بنو امیہ کی حکومت سے بالکل مختلف کر دیا تھا، اور اس اختلاف کے نتائج بھی مختلف تھے،

خلفائے بنو امیہ نے عرب کی عصبیت، عرب کی سادگی، اور عرب کے کلچر کو مکمل طور پر قائم و برقرار رکھا تھا، اور ان کی حکومت کی بنیاد قوت اور شجاعت پر قائم تھی، اس کے بخلاف خلافت عباسیہ بالکل ایرانی رنگ میں شرابور تھی، خلفاء تو بے شبہہ عربی النسل تھے لیکن خلافت کے چلانے والے تمامتر ایرانی تھے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس حکومت نے قوت کے سرمایہ کو بالکل کھو دیا، اور اس کی بنیاد تمامتر سیاسی حیلوں پر قائم ہو گئی، چنانچہ ایک مورخ نے لکھا ہے کہ

"خلافت عباسیہ ایک مکار، فریب دہ اور دھوکہ باز حکومت تھی، اور قوت سے زیادہ اس میں حیلہ و فریب کا عنصر شامل ہو گیا تھا، بالخصوص اس حکومت کے آخری دور میں پچھلے خلفاء نے تو قوت و شجاعت کو بالکل ہی ضائع کر دیا تھا، اور حیلہ و فریب کی طرف مائل ہو گئے تھے"

لیکن ایسا کیون ہوا؟ اس کا جواب ایرین قوم کی اخلاقی تاریخ دے گی، بہرحال ایرانی اگرچہ اہل عرب کے زیر اقتدار آ گئے تھے، لیکن انھون نے دل سے کبھی ان کے اثر کو قبول کرنا پسند نہین کیا تھا، اس لیئے انھون نے عرب کے کلچر کو ہر ممکن طریقہ سے مٹانے کی کوشش کی، اور ان مین سب سے زیادہ آسان چیز شاعری تھی، جو ہمیشہ سے ایک تغیر پذیر چیز سمجھی جاتی ہے، چنانچہ انھون نے پہلا وار شعرائے عرب کے قصائد کی تشبیب پر کیا، اور اس تشبیب کے طرز کو ہر ممکن فریب، ہر ممکن حیلہ، اور ہر ممکن چالبازی سے بدلنا چاہا، اور اس پر دلیل یہ قائم کی کہ

"اب تمدنی دور شروع ہو گیا ہے، اور تمام ملک مین پختہ سڑکین بن گئی ہین، اب نہ اونٹ ہین، نہ جنگل، نہ میدان نہ پہاڑ، پھر اونٹ پر سوار ہو کر اور جنگلون اور میدانون کو طے کر کے ممدوح کے پاس جانا بالکل بے معنی ہے، بالخصوص جب شاعر اور ممدوح دونون ایک ہی شہر مین رہتے ہون، تو ایسی حالت مین ممدوح کے پاس اونٹ پر سوار ہو کر اور جنگلون اور میدانون کی مسافت کو طے کر کے جانا صرف بے معنی ہی نہین بلکہ جھوٹ بھی ہے، رہی یہ بات کہ عرب کا شاعر جب میدانون، جنگلون اور پہاڑون کے دشوار گذار راستون کی تکلیفون کا ذکر کرتا تھا، تو اس سے ممدوح کے دل مین لازمی طور پر اس کے ساتھ ہمدردی کا جذبہ پیدا ہو جاتا تھا، اور وہ صلہ و انعام کا بہت زیادہ مستحق قرار پاتا تھا، بالکل صحیح ہے، لیکن ایسی تشبیبین بھی کہی جا سکتی ہین کہ ان مین اس سے بھی زیادہ تکلیفین برداشت کرنی پڑتی ہون، چنانچہ بعض شاعرون نے تشبیب مین یہ کہنا شروع کر دیا کہ "اے ممدوح! ہم تیرے پاس پیدل چل کر سیکڑون میل کی مسافت طے کر کے آئے ہین، اور یہ بڑی تکلیف کی بات ہے"، بعض شعرا نے اس سے بھی زیادہ تکلیف کے اظہار کے لیے کہا کہ "ہم ممدوح کے پاس پیدل، ننگے پاؤن آئے ہین، ہمارے پاؤن مین جوتا نہین ہے، اور پاؤن مین چھالے پڑ پڑ گئے ہین"،



خلفائے عباسیہ ایرانی قوم کی ان چالبازیون کو بغور دیکھ رہے تھے، اور ان کو محسوس ہو رہا تھا کہ وہ اس قسم کی تمسخر آمیز تشبیبون کو ایجاد کر کے عرب کے قدیم طرز تشبیب کو بدلنا چاہتی ہے، لیکن شاعری مین تغیر پیدا کرنا کوئی قانونی یا سیاسی جرم نہین ہے، اس لیئے ان پر کوئی گرفت بھی نہین کر سکتے تھے، بلکہ صرف زبانی فہمائش کرتے تھے کہ ہم عرب کے کلچر اور قدیم عربی شاعری کے طرز مین کسی قسم کا تغیر گوارا نہین کر سکتے، لیکن ایرانی شعرا پر ان زبانی فہمائشون کا کوئی اثر نہین پڑا، اور ابونواس نے جو اس دور کا سب سے بڑا شاعر اور عربون کا سب سے بڑا دشمن تھا، صاف صاف کہدیا،

ولا تبك ليلى ولا تطرب الى هند　　　یعنی نہ عرب کی معشوقہ لیلی کو رو، اور نہ

واشرب على الورد من حمراء كالورد　　　ہند کے مشتاق ہو، بلکہ گلاب کے پھولون کی کیاریون مین شراب گلرنگ پیو،

لیلی اور ہند عرب کی دو معشوقہ تھین، جن کا ذکر عربی شاعری مین اکثر آتا ہے، لیکن ابونواس ان کے نام لینے سے بھی شعرا کو روکتا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کو اہل عرب سے کس قدر نفرت تھی، اس سے بھی واضح طور پر کہتا ہے،

صفة الطلول بلاغة القدم　　　یعنی معشوقون کے کھنڈرون کے اوصاف بیان کرنا قدیم اہل عرب کی بلاغت ہے

فاجعل صفاتك لابنة الكرم　　　اب اس کو چھوڑ کر تم لوگ انگور کی لڑکی یعنی شراب کے اوصاف بیان کرو،

خلیفہ نے اس کی اس دریدہ دہنی اور بیباکی پر جب شراب نوشی کے جرم مین اس کو قید کر دیا، اور اس سے یہ معاہدہ لیا کہ اپنے اشعار مین شراب و کباب کا ذکر نہ کرے، بلکہ قدیم جاہلی عرب کے طرز پر شعر کہے تو اس نے بادل ناخواستہ کہا،

| | |
|---|---|
| دعانی الی نعت الطلول مسلط | کھنڈرون کے اوصاف بیان کرنے پر مجھ کو |
| تضیق ذراعی ان ارد له الامرٔ | ایک ایسے جابر بادشاہ نے مجبور کیا ہے کہ اس |
| فسمعا امیر المومنین وطاعة | کے حکم کی نافرمانی سے میری جان نکلتی |
| وان کنت قد جشمتنی مرکبا وعرا | ہے، تاہم اے امیر المومنین آپ کا حکم سر آنکھون پر ہے، اگرچہ آپنے مجھ کو ایک سرکش اونٹ پر سوار کرانا چاہا ہے، |

لیکن باوجود اس روک ٹوک کے یہ خوبصورت اور جالبانہ تبدیلیان بے اثر نہ رہین، اور عرب کا قدیم طرز تشبیب بدل کر ایک نیا طرز تشبیب قائم ہوا، چنانچہ ابن رشیق قیروانی شعرائے عرب کے قدیم طرز تشبیب کے ذکر کے بعد لکھتا ہے کہ

"متمدن شعراء کی تشبیبون مین معشوق کی بے رخی، جدائی، رقیبون کی دراندازی، دربانون کی روک ٹوک، شراب وکباب اور مصاحبون کی صحبت، گلاب، چنبیلی، اور نیلوفر وغیرہ کے ان پھولون کا ذکر ہوتا ہے، جو باغون مین کھلتے ہین، وہ بہ تصریح امردون کا ذکر بھی کرتے ہین جو ایرانی شاعری کا جزو لاینفک ہین، وہ عورتون کا نام بھی لیتے ہین، لیکن ان کا عشق فرضی ہوتا ہے، بعض شعراء اہل عرب کے طرز پر اونٹون اور میدانون کا ذکر بھی کرتے ہین، لیکن یہ ایک تقلیدی چیز ہوتی ہے، ورنہ یہ لوگ کبھی اونٹ پر سوار نہین ہوے"

ایرانیون نے شعرائے عرب کے انداز تشبیب کو تو بالقصد وبالارادہ بدلا تھا، لیکن جون جون تمدنی ترقیان بڑھتی گئین، خودبخود عربی شاعری کی قدیم خصوصیتین مٹتی گئین، اور اس مین بھی وہی مضمون آفرینی، نازک خیالی اور رنگینی پیدا ہوتی گئی، جو فارسی شاعری کا طغرائے امتیاز ہے، چنانچہ ابن رشیق نے "مضامین جدیدہ" کی ایک خاص سرخی قائم کرکے لکھا ہے کہ



"متاخرین شعرائے عرب مضامین مین سند ہین، اور متقدمین شعرائے عرب الفاظ مین، کیونکہ مضامین مین اس وقت وسعت پیدا ہوتی ہے، جب لوگون کو دنیوی ساز وسامان وسیع پیمانے پر ملتے ہین، اس لیئے جب اہل عرب دنیا مین پھیلے اور بہت سے شہر آباد کیئے، اور خوراک اور پوشاک مین تکلفات پیدا کیئے، اور جو کچھ چشم بصیرت سے دیکھا تھا، اس کو چشم بصارت سے دیکھا تو ان کے شاعرانہ مضامین مین وسعت پیدا ہوئی، باایہمہ مین یہ نہین کہتا کہ عرب کے قدیم شعراء کا کلام مضامین سے بالکل خالی ہے اور انھون نے مضامین کی مٹی پلید کی ہے بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ جدید مضامین ان کے یہان اس قدر کم ہین، کہ اگر کوئی چاہے تو ان کو گن سکتا ہے، لیکن وہ متاخرین شعرائے عرب کے کلام مین بہت زیادہ ہین، جب تم کو یہ بات معلوم ہوگئی تو تم کو یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اسلامی شعراء کے طبقۂ اول مین قدیم شعرائے عرب اور مخضرمین سے زیادہ مضامین ہین، پھر جریر اور فرزدق کے یہان ایسے عجیب وغریب مضامین پائے جاتے ہین، جو قدیم شعرائے عرب کے یہان شاذ ونادر ہی پائے جاتے ہین، پھر بشار بن برد کا دور آیا تو اس نے ایسے ایسے جدید مضامین کا اضافہ کیا، جو کسی جاہلی یا مخضرمی یا اسلامی شاعر کے خواب وخیال مین بھی نہین آسکتے تھے، باایہمہ متاخرین شعرائے عرب بھی ان تمام مضامین مین جن کا مین نے ذکر کیا ہے قدیم شعرائے عرب کے شریک ہین، البتہ قدیم شعرائے عرب کو حق تقدم حاصل ہے، مثلاً ستارون، بادلون، بجلیون، بارشون اور بارشون کی اگائی ہوئی گھاسون مین اور کبوتر[1] کے گریہ وزاری کے بیان مین متاخرین شعرائے عرب بھی قدیم شعرائے عرب کے شریک کار ہین، اور اس قسم کے اور بھی بہت سے مضامین

[1] جسطرح فارسی شاعری مین بلبلون کے پردرد ترانے عشق ومحبت کے ترجمان ہین، بعینہ اسی طرح عربی شعراء کبوتر کی پردرد آواز کو عشق ومحبت کا ترجمان سمجھتے ہیں،

ہین، جو اس عنوان کے تحت مین بیان نہین کیے جا سکتے"

بہرحال جہان تک مضمون آفرینی، نازک خیالی اور رنگین بیانی کا تعلق ہے، متاخرین کے دور مین عربی شاعری اور فارسی شاعری مین بجز زبان کے کوئی فرق باقی نہین رہا، لیکن عربی شاعری کا یہ انقلاب تمدنی ترقی کا لازمی نتیجہ تھا،

اگرچہ متاخرین شعرائے عرب کی ان نازک خیالیون اور رنگین بیانیون نے تمام لوگون کو اپنا فریفتہ بنا لیا تھا، تاہم جو لوگ شعر و ادب کا صحیح ذوق رکھتے تھے، وہ اسی قدیم جاہلی شاعری کو پسند کرتے تھے جو مضامین کی موشگافیون سے الگ ہو کر صرف شاندار الفاظ اور ان شاندار الفاظ کی پاکیزہ ترکیبون کا مجموعہ ہوتی تھی، چنانچہ ابن رشیق قیروانی کتاب العمدہ مین لکھتا ہے کہ

"اکثر لوگ لفظ کو معنی پر ترجیح دیتے ہین، اور لفظ کو معنی سے زیادہ قیمتی سمجھتے ہین، کیونکہ معانی تو ہر شخص کو معلوم ہوتے ہین، اور اس مین عالم جاہل مین کوئی فرق نہین ہوتا، شاعر کا کام صرف عمدہ الفاظ کا انتخاب کرنا اور ان کو عمدہ طریقہ پر ترکیب دینا ہے، اگر کوئی شخص کسی کی مدح کرنا چاہے گا، تو اس کو فیاضی مین بارش کے پانی اور دریا سے، شجاعت مین شیر سے، اور حسن مین سورج سے تشبیہ دے گا، اور اس سے ان تشبیہات مین کوئی غلطی نہین ہوگی، لیکن اگر وہ ان تشبیہات کو عمدہ الفاظ اور عمدہ ترکیب مین نمایان نہ کر سکا، تو ان مضامین کی کوئی قدر و قیمت نہ ہوگی، عبد الکریم جو زیادہ تر لفظ کو معنی پر ترجیح دیتا تھا، کہتا تھا کہ شاندار شعر کو نازک و لطیف معانی کی ضرورت نہین، البتہ نازک و لطیف معانی کو شاندار الفاظ اور عمدہ ترکیب کی بہت زیادہ ضرورت ہے"

عمرو بن العلاء صرف قدیم جاہلی شعراء کے شعر کو شعر کہتا تھا، اصمعی کا بیان ہے کہ مین ابو عمرو بن العلاء کے حلقۂ درس مین آٹھ سال تک رہا، لیکن اس نے سند مین کبھی کسی اسلامی شاعر کا شعر پیش



نہین کیا، متاخرین شعرائے عرب کے متعلق اس کی رائے دریافت کی گئی، تو اس نے کہا کہ ان کی جو خوبیان ہین وہ سب قدیم جاہلی شعراء کی پیدا کی ہوئی ہین، البتہ ان مین جو برائیان ہین، ان کو خود انھون نے پیدا کیا ہے، ان کے کلام مین ہمواری نہین، ایک ٹکڑا تو ریشم کا اور ایک ٹکڑا ٹاٹ کا، اور ایک ٹکڑا گاڑھے کا ہوتا ہے، ابو عمرو بن العلاء اور اس کے تلامذہ یعنی اصمعی اور ابن اعرابی کا یہی مذہب ہے کہ ان مین ہر ایک اپنے ہمعصر شعراء پر ان سے پہلے کے قدیم شعراء کو ترجیح دیتا ہے،

عربی شاعری کے بعد فارسی شاعری کا دور شروع ہوا، اور وہ اس حیثیت سے عربی شاعری سے امتیاز خاص رکھتی ہے کہ اس مین کسی باقتدار حکومت نے جبر یا حیلہ و فریب سے تغیر و انقلاب نہین پیدا کیا، بلکہ اس مین جو تغیرات و انقلابات ہوئے، وہ ایران کے تمدنی اور مذہبی انقلابات کی پیداوار تھے، ابتدائی صدیون مین اگرچہ فارسی شاعری پر عربی شاعری کا بہت کچھ اثر پڑا، لیکن بعد کو وہ اس سے اس قدر مختلف ہو گئی کہ اس کی پہلی شکل کا پہچاننا بھی مشکل ہے، بالخصوص شیراز مین آکر اس کا ڈھانچہ بالکل بدل گیا، اور خواجہ حافظ نے اس زور شور سے غزل کا غلغلہ بلند کیا کہ اس گنبد لاجوردی سے آفرین و مرحبا کی صدا آنے لگی، اب فارسی شاعری مین رندی و مستی، الحاد و بے دینی، دریدہ دہنی اور بیباکی کے مضامین زیادہ تر دخل پانے لگے، لیکن ایسا کیون ہوا؟ کیا کسی قوم نے ان شعراء کو ایسا کرنے پر مجبور کیا؟ اور کیا کسی باقتدار حکومت نے ان کا گلا دبا کر یا حیلہ و فریب سے ان سے رندانہ اشعار کہلوائے؟ نہین ان مین سے کوئی بات بھی نہین ہوئی، بلکہ عجمی تصوف، فلسفہ اور الحاد و بے دینی کی اشاعت نے قدرتی طور پر یہ مضامین پیدا کر دیے، جس نے اسلام کے نظام اخلاق کو تہ و بالا کر دیا، جس نے شریعت اور علماء کے احترام کے بخیے ادھیڑ دیے، جس نے واعظ، زاہد، محتسب سب کی پگڑیان اچھال دین، اور جس نے شراب اور پانی کو ایک کر دیا، بالخصوص شیراز مین اسلام کا شیرازۂ اخلاق اور بکھر گیا، اور ملاحدۂ باطنیہ اور زنادقۂ صوفیہ کی گرم بازاری سب سے زیادہ شیراز ہی مین ہوئی، چوتھی صدی مین شیراز کی جو اخلاقی حالت تھی اس کا

نقشہ بشاری نے اپنے جغرافیہ مین اس طرح کھینچا ہے کہ،

"شیراز مین قحبہ خانے علانیہ کھلے ہوئے رہتے ہین، اور ان مین لوگ اسی طرح جاتے ہین
جس طرح حمام مین لوگون کی آمد و رفت رہتی ہے، تم کو جامع مسجد دن کے دروازون کے پاس
علانیہ کھلے ہوئے قحبہ خانے ملین گے اور اس شہر (یعنی شیراز) مین قرا، مشائخ اور واعظون کا
کوئی وقار نہین ہے، وہ لوگ ناچ رنگ مین اپنا وقت ضائع کرتے ہین"

علامہ ابن جوزی تلبیس ابلیس مین لکھتے ہین کہ

صوفیون مین اہل اباحت بھی شامل ہوگئے ہین، جن کی تین قسمین ہین،

(۱) ایک تو وہ کفار جو سرے سے خدا ہی کو نہین مانتے،

(۲) دوسرے وہ جو خدا کو تو مانتے ہین، لیکن نبوت کے منکر ہین،

(۳) تیسرے وہ جن کے دلون مین اسلام کے متعلق چند شبہات پیدا ہوئے، اور انھون نے
انہی شبہات پر عمل کیا، بہرحال ان کے شبہات حسب ذیل ہین،

(۱) جب سعادت و شقاوت ازل ہی مین ہر شخص کی قسمت مین لکھی جا چکی ہے، پھر عمل
کی تکلیف دینے کے کیا معنی ہین؟

(۲) خداوند تعالی ہمارے اعمال سے بے نیاز ہے اور اس پر ہمارے گناہون کا کوئی اثر نہین پڑتا،
پھر عمل کی تکلیف دینا بے سود ہے،

(۳) خدا کی رحمت بڑی وسیع ہے اور اس سے کوئی محروم نہین رہ سکتا،

(۴) اعمال کا مقصد یہ ہے کہ روح برائیون کی آلودگی سے پاک ہو جائے، لیکن مدتون کی
ریاضت و مجاہدہ سے بھی روح کی آلائشین دور نہین ہوتین، ایسی حالت مین اعمال
بے سود ہین،



(۵) بہت سے لوگ ایک مدت کی ریاضت کے بعد مجسم روح بن جاتے ہین، اور ان سے اعمال
ساقط ہو جاتے ہین، اعمال تو ظاہری رسوم ہین، جن کی پابندی صرف عوام کے لیئے ضروری ہے،

(۶) بہت سے لوگ جب ریاضت و مجاہدہ کے بعد صاحب کرامات ہوگئے، تو انھون نے
یہ خیال قائم کر لیا کہ یہ کمال کا انتہائی درجہ ہے، اس کے بعد نماز روزہ کی ضرورت نہین، شیراز
اس قسم کے لوگون کا بڑا مرکز تھا،

شیراز کا یہی ماحول تھا جس مین خواجہ حافظ پیدا ہوئے، اور غزل کو رندی و سرمستی، صوفیانہ اور
فلسفیانہ عقائد و خیالات سے لبریز کر دیا، اور چونکہ ان عقائد و خیالات نے اپنی اشاعت کے لیئے موافق
زمانہ پایا، اس لیئے نہایت تیزی کے ساتھ پھیلے اور غزل کی سرزمین مین عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا
اور عشق و محبت کے خالص اور سادہ جذبات فنا ہوگئے اور غزل ہر قسم کے مضامین کا مجموعہ بن گئی، عرب مین شعرائے جاہلیت
کی غزلین تمامتر خالص اور سادہ خیالات کا مجموعہ ہوتی تھین، مثلاً ان کی غزلون کا عام انداز یہ تھا،

"خداوندا اگر مین مر گیا اور لیلی نے اپنے وصل سے میری پیاس نہین بجھائی تو میری قبر کر زیادہ کسی کی قبر نہ ہوگی"

"اگر مین لیلی کو بھول گیا تو یہ بھول جانا ناامیدی کا بھول جانا ہوگا، صبر کا بھول جانا نہ ہوگا"

"اگر مین لیلی سے بے نیاز ہوگیا تو یہ بے نیازی نہین ہے، کیونکہ بہت سی بے نیازیان قریب
قریب احتیاج کے ہوتی ہین یعنی کوئی دوسرا معشوق مجھ کو لیلی سے بے نیاز نہین کر سکتا، بلکہ
اس کا اور محتاج کر دیتا ہے"

"اگر تم اپنی نگاہون کو عمدہ مناظر کی تلاش مین ادھر ادھر دوڑاؤ تو اس کثرت سے مناظر
دکھلائی دین گے کہ تم پریشان ہو جاؤ گے، کیونکہ نہ تم ان تمام مناظر پر قبضہ پا سکو گے، اور
نہ بعض مناظر کو چھوڑنا پسند کرو گے"

"میرے لیئے یہ بڑے دکھ کی بات تھی کہ جب میری معشوقہ مجھ سے جدا ہونے لگی، تو اس کی آنکھین

آنسوؤن سے ڈبڈبا گئین، لیکن جب اس نے دور جا کر میری طرف مڑ کے دیکھا، تو وہ آنسو جو اسکی ڈبڈبائی ہوئی آنکھون مین بھرے ہوے تھے، دفعۃً بہنے لگے"

لیکن اب یہ سادگی باقی نہین رہی، بلکہ غزل ملحدانہ، متصوفانہ، اور رندانہ خیالات کا مجموعہ بن گئی، اور خواجہ حافظ نے سب سے زیادہ غزل مین اس قسم کا تنوع مضامین پیدا کیا، اب غزل غزل نہین رہی، بلکہ دنیا بھر کے عقائد و خیالات کا مجموعہ بن گئی، خواجہ حافظ کے زمانہ تک تو یہ بھی غنیمت تھا لیکن اس کے بعد خاقانی کے زمانہ سے فارسی شاعری کا جو دور شروع ہوا، اس مین غزل، تصوف، اخلاق اور فلسفۂ و منطق کا مجموعہ بن گئی،

ابن رشیق لکھتا ہے کہ

"شعرا کے یہان چند الفاظ مشہور ہین، اور چند محاورات سے ان کو خاص لگاؤ ہے، اس لئے کسی شاعر کے لیے یہ جائز نہین کہ ان الفاظ و محاورات کے حدود سے آگے قدم بڑھائے اور ان کے علاوہ دوسرے الفاظ و محاورات کا استعمال کرے، البتہ اگر ایک شاعر کسی عجمی لفظ کے استعمال سے شگفتگی پیدا کرنا چاہتا ہے، تو کبھی کبھی اس قسم کے الفاظ بھی استعمال کر سکتا ہے، لیکن فلسفہ اور تاریخی واقعات شاعری سے الگ چیز ہین، اس لیے شعر مین ان کا ذکر بہت حساب کتاب سے کرنا چاہیئے، اور ان کو اپنا نصب العین نہین بنا لینا چاہیئے! شعر تو وہی ہے جو نشاط و طرب اور نفس مین تحریک پیدا کرے، اسی کا نام شعر ہے، اور وہ اسی لیئے وضع کیا گیا ہے،

لیکن فارسی شاعری کے اس دور مین قصائد تو قصائد غزل بھی فلسفیانہ اور صوفیانہ الفاظ و اصطلاحات کا مجموعہ بن گئی،

مولانا شبلی شعر العجم مین لکھتے ہین کہ

"متصوفہ کا دور آیا تو گھر گھر فلسفہ پھیل گیا، اور اب گو فلسفہ کی حیثیت سے کسی نے شاعری



نہین کی لیکن اکثر شعرا، جو کچھ کہتے تھے فلسفیانہ رنگ مین ہوتا تھا خصوصاً سحابی، عرفی، نظیری اور جلال اسیر کے کلام مین ہر جگہ فلسفہ کا رنگ جھلکتا ہے، فلسفیانہ الفاظ نہایت کثرت سے زبان مین داخل ہو گئے، جن کو اگر جمع کیا جائے، تو فلسفہ کا ایک مختصر سا لغت تیار ہو جائے، مثلاً

گر بیا زیچۂ شوم ملزم ارباب کلام — خندۂ جوہر فرد ست دلیل تقسیم

ممکن بود کہ ہستیِ واجب فنا شود — دین ممتنع کہ عشق تو منفک زما شود

اے آنکہ جزو لا تجزی دہان تست — طولے کہ ہیچ عرض ندارد میانِ تست

زین سخن جوہر فعال بر آشفت و بگفت — دستِ ہنگ بہرہ زفہم رصد علم و عمل

ہم آن بود ز خاصیت یکتائی او — کہ ہیولی پذیرد و صور مستقبل

اور اردو شاعری نے بھی اس مین فارسی شاعری کی تقلید کی، اردو غزلون مین تو اس قسم کے الفاظ و مصطلحات کم آئے، لیکن قصائد ان سے لبریز ہو گئے، لیکن یہ جو کچھ ہوا اس مین کسی حکومت کے جابرانہ اقتدار کو دخل نہ تھا، بلکہ یہ سب علم و فن کی ترقی، تمدن و تہذیب کی وسعت اور مذہب و اخلاق کے انحطاط کا نتیجہ تھا،

فارسی شاعری کے اسی دورِ انحطاط مین اردو شاعری شروع ہوئی، جس کی نسبت مشہور ہے کہ اس کی ابتدا دکن سے ہوئی، اور اردو کے سب سے پہلے شاعر ولی دکنی تھے لیکن یہ دونون باتین غلط ہین، اردو شاعری کی ابتدا نہ دکن سے ہوئی، اور نہ اردو کے سب سے پہلے شاعر ولی تھے، بلکہ دکن مین اردو اور ہندی دونون زبانون سے مختلف ایک خاص زبان بولی جاتی تھی جس کو دکنی کہتے تھے، اس لیئے وہان کے شعرا اسی زبان مین شعر کہتے تھے، چنانچہ قائم کہتے ہین،

قائم مین غزل طور کیا، ریختہ ورنہ — اک بات لچر سی بزبانِ دکنی تھی

لیکن بحرین بھاکا زبان کی انصار کی تھین، چنانچہ میر حسن دکن کے قدیم شعرا مین جسب و حسن

کے تذکرے مین لکھتے ہین،

اکثر اشعار اینہا در بحر کبت بنظر آمدہ چون الفاظش ربطے بیکدیگر نداشتند نقلم نیاوردہ

اس لیے ان شعراء کے اشعار کو جو دکنی زبان مین کہے گئے تھے، اردو شاعری کی بنیاد قرار دینا سخت غلطی ہے، یہ اشعار نہ اردو کے ہین، نہ ہندی کے، نہ بھاشا کے، بلکہ صرف دکنی زبان کے ہین، البتہ اردو زبان چونکہ ایک مخلوط زبان ہے، اس لیے دکنی زبان کے ساتھ ساتھ دکن مین وہ بھی موجود تھی، اور بعض شعراء اس زبان مین شعر کہنے کی کوشش کرتے تھے، لیکن چونکہ اب تک اردو زبان کا مستقل وجود نہین ہوا تھا، اس لیے ان مین اکثر الفاظ سنسکرت اور بھاکا کے پائے جاتے ہین، مثلاً سلطان محمد قطب شاہ کہتا ہے،

فارس کا اگن بوجا جب میگھ رحمت برسا ‏ ‏ ‏ سرگ نین کیتا جگت مین اگن نمرود کا

لیکن دنیا کی کوئی مصنوعی چیز بغیر نمونہ و مثال کے نہین بنائی جا سکتی، اس لیے ہر قوم کی شاعری کے لیے بھی ایک نمونہ و مثال کی ضرورت ہے، مثلاً فارسی شاعری کے لیے، عربی شاعری صرف وزن و قافیہ ہی مین نہین، بلکہ مضامین و خیالات مین بھی نمونہ و مثال تھی، اور اس غرض سے شعرائے ایران، شعرائے جاہلیت کے بہت سے دیوان ازبر یاد کرتے تھے، چنانچہ فارسی زبان کا ایک قدیم شاعر اپنے حریف پر اپنی ترجیح اس طرح ثابت کرتا ہے،

من بسے دیوان شعر تازیان دارم زبر ‏ ‏ ‏ تو ندانی خواند الا ہبی بصحنک فاصبحین

اس اصول کی بنا پر قدیم دکنی زبان کی شاعری کے لیے بھی ایک نمونہ و مثال کی ضرورت تھی، اور خوش قسمتی سے قدرت نے اس کے لیے دو نمونے یعنی ایک بھاکا زبان کی شاعری کا اور دوسرا فارسی شاعری کا مہیا کر دیا تھا، اس لیے بحر و قافیہ بلکہ بعض بعض مضامین مین بھی اس نے ان دونون کی تقلید کی، بھاشا زبان کے نمونون کو سامنے رکھ کر اس نے گیت اور کبت کی بحر اختیار کی، مثلاً

پیا بن میری تئین بیراگ بجایا ہو جو ہوتی ہو سو ہونے دو ‏ ‏ ‏ بھبھوت اب جوگیون کا رنگ لایا ہو جو ہوتی ہو سو ہونے دو



کن ہر کہون کان جاؤن مین مجھ دل پہ بہل بجھرات ہے ‏ ‏ ‏ ایک بات گئے، ہون گے بھی یہان جو بارہ بات ہے

اور فارسی شاعری کے نمونون کو سامنے رکھ کر اس نے ایک طرف تو کسی قدر تراش خراش پیدا کی، مثلاً علی قطب شاہ جو دکن کا نہایت قدیم شاعر ہے اور ولی سے بہت پہلے گذرا ہے، کہتا ہے،

اے وصفا کہ گل جو کیا تازہ اے صنم ‏ ‏ ‏ او غمزۂ ناز تازہ ترا اعتبار نہ کر

بانفد ندا کرے کردا ہے زمزم صبوح ‏ ‏ ‏ میرے دلم میانہ رمز منا نہ کر

دوسری طرف فارسی شاعری سے بعض مضامین بھی لیے، مثلاً اس شعر مین،

دنیا کا حکمت نا بوجھین ہر گز حکیمان علم سون ‏ ‏ ‏ گا و ترانہ عیش کا سن دن پیا کے نام پر

خواجہ حافظ کے اس شعر کا مضمون ادا کیا گیا ہے،

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو ‏ ‏ ‏ کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت این معما را

ان اشعار مین اگرچہ بہت سے الفاظ اردو کے آ گئے ہین، لیکن ہم ان کو اردو کا شعر نہین کہہ سکتے، اس لیے یہ شاعری جب تک دکن مین رہی دکنی ہی رہی، اور دکن کے ان ہی شعراء کے متعلق میر صاحب نے نکات الشعراء مین لکھا ہے،

مخفی نماند کہ احوال یکے ازین شاعران سمت دکن کہ بے رتبہ اند

اس کے بعد چند شعراء کو مستثنی کر کے لکھتے ہین،

باقی سرکلافہ داشت،

ان مین جن شعراء کو مستثنی کیا ہے ان کے نام یہ ہین:

ولی، سید عبد الولی عزلت، سراج، آزاد، جن مین ولی، آزاد اور میر عبد الولی عزلت دلی مین آئے، اور دلی ہی مین ان کے کلام مین صفائی اور برجستگی پیدا ہوئی، بالخصوص ولی کے کلام نے اس قدر مقبولیت حاصل کی کہ وہ اردو شاعری کے بانی قرار پائے، کیونکہ دکن مین صرف دکنی زبان بولی

جاتی تھی، اور اسی زبان مین اور شعرا کی طرح ولی اور آزاد بھی شعر کہتے تھے، لیکن ولی جب تک دکن مین رہے، ان کا کلام اور شعرا سے ممتاز نہ تھا، لیکن جب انھون نے گھر سے باہر قدم نکالا اور دلی پہونچے تو شاہ سعد اللہ گلشن نے ان کا کلام جو اب تک دکنی زبان مین تھا، سنا تو فرمایا کہ

"ایں ہمہ مضامین فارسی کہ بیکار افتادہ اند در ریختۂ خود بکار ببر، از تو کہ محاسبہ خواہد گرفت"

"شما زبان دکنی را گذاشتہ ریختہ موافق اردوے معلیٰ شاہجہان آباد موزون کنید کہ

نا موجب شہرت و رواج قبول خاطر صاحب طبعانِ عالی مزاج گردد"

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دکنی زبان مین فارسی شاعری کے لطیف خیالات نہین ادا کیے جا سکتے تھے، لیکن دلی مین اردو زبان نے اس قدر ترقی کر لی تھی کہ اس مین ہر قسم کے لطیف و پاکیزہ خیالات ادا کیے جا سکتے تھے، اب اس تفصیل سے نہایت واضح طور پر دو نتیجے نکلتے ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ دکن مین جس شاعری کا رواج تھا، اگرچہ اس مین چند الفاظ اردو کے بھی پائے جاتے ہین، لیکن درحقیقت وہ اردو زبان کی شاعری نہین تھی، یہی وجہ ہے کہ ہمارے قدیم شعرا اسکو اردو زبان کی شاعری نہین تسلیم کرتے تھے، اور اس زبان مین جو اشعار کہے جاتے تھے، وہ اردو کے اشعار نہین ہوتے تھے یا کم از کم یہ زبان غزل کے لئے موزون نہ تھی، چنانچہ قائم کہتے ہین

قائم مین غزل طور کیا ریختہ ورنہ | اک بات لچر سی بزبان دکنی تھی

(۲) اس کے برخلاف شاہجہان آباد مین جو زبان بولی جاتی تھی، اس مین غزل کے مضامین نہایت آسانی کے ساتھ ادا کیے جا سکتے تھے، لیکن اب تک کسی شاعر نے فارسی شاعری کے لطیف مضامین کو اس پاکیزہ زبان مین ادا نہین کیا تھا، ولی پہلے شخص ہین، جس نے شاہ سعد اللہ گلشن کے ایماسے فارسی شاعری کے لطیف مضامین کو اس زبان مین ادا کیا، اس لیئے وہ اردو شاعری کے موجد قرار پائے، اور دکنی زبان اور دلی کی ترقی یافتہ زبان کے اختلاف سے ان کی شاعری تین قسمون مین منقسم ہو گئی،



ایک تو وہ اشعار جو خالص دکنی زبان مین ہین، اور اب ان مین کسی قسم کا تغیر نہین کیا جا سکتا، مثلاً

ترے بن مجھ کون اے ساجن تو گھر دربار کرنا کیا | اگر تو نا اچھے مجھ کن تو یہ سنسار کرنا کیا

اور اس قسم کے اشعار کو ہم اردو زبان کے اشعار نہین کہہ سکتے، بلکہ یہ دکنی زبان کے اشعار ہین،

(۲) وہ اشعار جن کے الفاظ کی تبدیلی سے، اس وقت کی زبان بن سکتی ہے، مثلاً

ہوے چرخ کی گردش سون اس کے حال مین گردش | بجاہے قطب کے مانند استقلال عاشق کا

اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہو کہ جب ولی نے دلی کی زبان مین شعر کہنا شروع کیا، تو ابتدائی مشق کے زمانہ مین ان کے قلم سے اس قسم کے اشعار نکلے جنمین کسی قدر دکنی بو باس ہے،

(۳) وہ اشعار جو بالکل اس وقت کی اردو زبان مین ہین، مثلاً

جاری ہوئے آنسو مرے یون سبزۂ خط دیکھ | اے خضر قدم سیر کر اس آب روان کا

اور اس قسم کے اشعار انھون نے بظاہر اس وقت کہے ہین، جب وہ اردو زبان کے کہنہ مشق شاعر ہو گئے ہین، بہر حال ولی کا ثلث دیوان اسی زبان مین ہے، اور ان کے دیوان کا یہ حصہ درحقیقت شاہجہان آباد کا ساختہ و پرداختہ ہے چنانچہ خود صاحب تذکرۂ شعرائے دکن نے اس کا اعتراف ان الفاظ مین کیا ہے،

سید سعد اللہ گلشن کے زمانہ سے اپنے کلام کو دلی کی بول چال مین ترمیم کیا، یہی وجہ ہے کہ مجھ کو ولی کے کئی دیوان قلمی دستیاب ہوئے ان مین اکثر اشعار بایکدیگر مختلف معلوم ہوتے ہین، بعض مین ٹھیٹھ دکنی رنگ و بو ہے، اور بعض مین ہندی خوشبو ہے، معلوم ہوتا ہے کہ پورا دیوان دلی کے محاورے مین نہین لکھا، متفرق غزلین لکھی ہین،

ولی کی انہی متفرق غزلون سے دلی مین اردو شاعری کا رواج ہوا، لیکن اب تک یہ زبان اس قدر فصیح و شستہ نہین ہوئی تھی کہ اصلاح کی ضرورت سے بے نیاز ہو، بلکہ اس مین سنسکرت بھاشا اور دکنی زبان کے بہت سے الفاظ شامل تھے، اس لیے شاہ حاتم ہی کے زمانہ سے اس زبان کی اصلاح

کا کام شروع ہوا، اور شیخ ناسخ نے اس کو پورے طور پر مکمل کر دیا،

بھاشا زبان کی یادگار، ایک لفظی صنعت باقی رہ گئی تھی، جس کو ضلع جگت، رعایت لفظی اور ایہام گوئی کہتے ہین چنانچہ قدماء کے پہلے دور کے تمام مشہور شعراء، مثلاً محمد شاکر ناجی، شیخ شرف الدین مضمون، اور مصطفےٰ خان یکرنگ وغیرہ کے کلام مین اس صنعت کی بہتات پائی جاتی ہے، لیکن اس صنعت مین ان سب کے امام شیخ مبارک آبرو ہین، چنانچہ تذکرۂ قدرت مین ہے

بعد از طبقہ شاعران دکن کہ معاصر ولی بودند رواج ایہام بسیار شد سر دفتر و سر آمد ایہام گو نجم الدین عرف شاہ مبارک متخلص آبرو،

سودا نے بھی اسی صنعت مین ایک پوری غزل لکھی ہے، اور اس کے مقطع مین اس کا سر رشتہ مضمون و آبرو سے ملایا ہے،

اسلوب شعر کہنے کا تیرا نہین ہے یہ مضمون و آبرو کا یہ سودا ہے سلسلہ

(ق)

---

(دار المصنفین کی نئی کتاب)

## حکمائے اسلام

(جلد اول)

مولانا عبد السلام صاحب ندوی نے دو ضخیم جلدون مین حکمائے اسلام کے تاریخ لکھی ہے جسمین دوسری صدی سے لیکر خاندان خیر آباد و فرنگی محل تک کے تمام مشہور مسلمان فلاسفہ کے حالات اور ان کے فلسفہ پر تبصرہ ہے، یہ جلد پانچوین صدی ہجری تک کے حکما کے حالات پر مشتمل ہی، شروع مین ایک مقدمہ ہے جس مین یونانی اور اسلامی فلسفہ کی مختصر سرگذشت تحریر ہے، اس کتاب کے مطالعہ سے یہ ثابت ہوگا کہ مذہب کی تخریب و بیخکنی کے بجائے مسلمان فلاسفہ اور حکماء نے فلسفہ سے زیادہ تر مذہب کی تائید و حمایت ہی کا کام لیا ہے، اور اس بنا سے یہ کتاب اپنے موضوع پر بالکل منفرد ہے۔

منیجر



## امام ابن تیمیہ کی ایک اہم کتاب

# الرد علی المنطقیین

از

مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دار المصنفین،

امام ابن تیمیہ کی اہم اور نادر کتابون مین ایک کتاب کتاب الرد علی المنطقین بھی ہے، یہ کتاب اب تک چھپی نہین تھی، خوشی کی بات ہے کہ بمبئی کے مشہور تاجر کتب عبد الصمد شرف الدین الکتبی نے اپنے اہتمام مین اس کو طبع کرا دیا ہے، جس کے اخراجات حکومت حجاز نے ادا کئے ہین، اس لئے عبد الصمد صاحب اور حکومت حجاز دونون اہل علم کے شکریہ کے مستحق ہین کہ انھون نے اُن کے لئے ایک قیمتی ذخیرۂ علم فراہم کر دیا،

اس کتاب کے قلمی نسخے دنیا کے متعدد کتبخانون مین موجود ہین، ایک نسخہ دار المصنفین کے کتب خانہ مین بھی ہے، جو ندوۃ العلماء کے خزانۃ الکتب کے نسخہ کی نقل ہے لیکن اس کا سب سے قدیم نسخہ حیدر آباد کے کتبخانہ آصفیہ مین ہے، یہ نسخہ امام ابن تیمیہ کے ایک شاگرد محمد بن احمد بن حسن الشافعی کا لکھا ہوا ہے جس کو کتابت کے بعد شاگرد نے تصحیح کی غرض سے استاذ کے سامنے پیش کیا تھا، چنانچہ جابجا اس کے حواشی پر اور کہین کہین بین السطور مین خود امام ابن تیمیہ کے اپنے قلم سے ترمیم و تصحیح ہے، اور متعدد مقامات پر بعض مباحث کا اضافہ بھی کیا ہے،

اس وقت دنیا مین اس کتاب کے جتنے نسخے موجود ہین، ان مین ان خصوصیات کا حامل صرف حیدر آباد ہی کا نسخہ ہے، مطبوعہ نسخہ اسی نسخہ کی نقل ہی، اس لئے یہ کہنا صحیح ہو گا کہ یہ مکمل صورت مین طبع ہوا ہے،

طابع نے کتاب کے شروع مین خود امام ابن تیمیہ کے قلم سے لکھی ہوئی بعض تحریرون کا فوٹو بھی دیا ہے، جس سے اُن کے شانِ خط اور کسی حد تک طریقۂ تصنیف پر بھی روشنی پڑتی ہے، اگر اس کتاب کا مکمل انڈکس بھی دیدیا گیا ہوتا، تو اس کی افادیت بہت بڑھ جاتی، ناشر نے اس کی کوشش کی تھی، مگر کسی وجہ سے اس کی تکمیل نہ ہوسکی،

البتہ یہ بات قابلِ افسوس ہے کہ اس کی طباعت مین تصحیح کا بہت زیادہ اہتمام نہین کیا گیا ہے، جس کی وجہ سے اغلاط کی ایک لمبی فہرست شائع کرنی پڑی؛

کتاب کے شروع مین حضرۃ الاستاد مولانا سید سلیمان ندوی کا ایک مختصر مگر گران قدر مقدمہ بھی ہے جس مین ایجاز کے ساتھ مسلمانون مین یونانی علوم کی اشاعت کی تاریخ، اسکے نتائج اور متکلمین اسلام کی اس سلسلہ مین مفید و مضر کوششون پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور یہ بتایا گیا ہے کہ امام ابن تیمیہ نے منطق کے جن مسائل مثلاً حد، جنس، فصل، قیاس، علت وغیرہ مین اہلِ یونان سے اختلاف کیا تھا، اور اُن کے بارے مین جو رائے دی تھی، قریب قریب وہی باتین آج یورپ کے فلاسفہ بھی اپنی تصانیف مین دہرا رہے ہین، جس سے امام ابن تیمیہ کی دقتِ نظر کا پتہ چلتا ہے،

امام ابن تیمیہ نے یونانی علوم کی تنقید و تردید مین بہت کچھ لکھا ہے، مگر دو کتابین انھون نے خاص طور سے اسی موضوع پر لکھی ہین، ایک "العقل والنقل"، دوسری یہ زیرِ تبصرہ کتاب، اس کتاب کو ہر زمانہ کے اہلِ علم مین بڑا حُسنِ قبول حاصل رہا ہے، امام سیوطی نے اس کا خلاصہ بھی کیا ہے، جس کا نام جہد القریحہ فی تجرید النصیحہ ہے، یہ کتاب کئی برس ہوئے مصر مین چھپ گئی ہے، صاحبِ کشف الظنون نے بھی اس کا تذکرہ کیا ہے،

کتاب کے مباحث پر کچھ لکھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یونانی علوم کے عربی مین منتقل ہونے اور اس کے ساتھ مسلمانون کے شغف وانہماک سے جو نظری یا عملی مضر یا مفید نتائج برآمد ہوئے اس پر بھی



ایک سرسری نظر ڈال لی جائے تاکہ اس سلسلہ مین امام ابن تیمیہ کے تجدیدی کام کا پورا پورا اندازہ لگایا جاسکے،

تقریبًا پہلی صدی ہجری کے نصف آخر تک مسلمانون مین ان ہی علوم کا چرچا رہا جن کا تعلق کسی نہ کسی حیثیت سے اُن کی دینی یا دنیاوی زندگی سے تھا، اُن کے علاوہ خالص تمدنی علوم کا چرچا نہ تب تک ہوا تھا، اور نہ وہ مباحث و افکار فروغ پاسکے تھے، جن کا فائدہ ذہنی بازی گری اور نظری بحث آرائیون کے سوا اور کچھ نہ تھا، مگر پہلی صدی کے آخر مین جب وہ قومین اسلام کی حلقہ بگوش یا مفتوح ہوئین، جن کے پاس ایسے علوم کا ذخیرہ تھا، جن کا تعلق زندگی کے عملی مسائل سے بہت ہی کم بلکہ نہ ہونے کے برابر تھا، البتہ ان سے ذہنی تفریح اور فکری و عملی گمراہی کا سامان فراہم ہوجاتا تھا، ان سے جب مسلمانون کا اختلاط ہوا تو یہ علوم ان مین بھی رواج پاگئے، جس سے دین مین رخنہ پیدا ہونے لگا؛ اسی خطرہ کے پیشِ نظر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ ایک طب کی کتاب تک کو منظرِ عام پر لانے مین بہت دنون تک متامل رہے، حالانکہ اس مین بظاہر فتنہ کا کوئی شبہہ نہین تھا،

اس سے میری مراد ان یونانی علوم و فنون سے ہے، جو خالص شرک و بت پرستی کے بطن سے پیدا ہوئے، اور یہودیت و نصرانیت یا ثنویت کی آغوش مین جن کا نشو و نما ہوا،

ظہورِ اسلام کے وقت ان علوم کے بڑے بڑے مراکز اور مدارس رہا، نصیبین، جندیسا پور، اسکندریہ، انطاکیہ، اور حران وغیرہ مین قائم تھے اور اس وقت تک ان علوم کی محافظ دو زبانین یونانی اور سُریانی زندہ تھین، خصوصًا سُریانی زبان مین جو دجلہ و فرات کے تمام درمیانی علاقون کی علمی زبان تھی، یونانی علوم کا سب سے بڑا سرمایہ تھا، چنانچہ عربی مین یونانی علوم کی بیشتر کتابین سریانی ہی سے ترجمہ ہوکر آئی ہین، ان تمام علاقون کا بیشتر حصہ جن مین یونانی علوم رائج تھے، اور سریانی زبان بولی جاتی تھی، ظہورِ اسلام کے وقت نصرانیت کے زیرِ اثر اور ایک قلیل حصہ یہودیت و ثنویت کے تحت تھا، مسلمانون نے جب ان علاقون کو فتح کیا، تو ان پر اسلامی تمدن و معاشرت اور عربی زبان و ادب کا بہت گہرا اثر

پڑا، جس کی وجہ سے یونانی علوم و ثقافت اور سریانی زبان پر ایک صدی تک اضمحلال طاری رہا، مگر پہلی صدی کے آخر مین بعض سیاسی و تمدنی اسباب کی بناپر مسلمانون کی توجہ یونانی علوم و فنون کی طرف مبذول ہونے لگی، اور انھون نے ان کو عربی مین منتقل کرنا شروع کر دیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آہستہ آہستہ یعنی دوسری صدی کے نصف تک مسلمانون کا ایک اچھا خاصہ طبقہ ان علوم کے آگے سپر انداز ہوگیا۔

اموی دور تک نقل و ترجمہ کا کام زیادہ تر انفرادی کوششون تک محدود رہا، خود حکومت نے اس طرف کوئی خاص توجہ نہین کی تھی، لیکن عباسی دور مین انفرادی کوششون کے ساتھ ساتھ حکومت کی سرپرستی بھی اس کو حاصل ہوگئی، جس سے ممالک اسلامیہ مین ان علوم کو ایک خاص اہمیت حاصل ہوگئی، اور لوگ اس سے متاثر ہونے لگے، مگر اس وقت بھی ایوانِ حکومت سے باہر عوام و خواص کے بڑے طبقے مین خالص دینی علوم ہی کی قدر و منزلت تھی، اور عقلی و تمدنی علوم کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا تھا، خصوصیت سے علماء و محدثین کا ایک بڑا گروہ نہ تو خود یونانی علوم و فنون سے شغف رکھنا پسند کرتا تھا، اور نہ ان علوم سے شغف رکھنے والون کے بارے مین کوئی اچھی راے رکھتا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ مسلمانون مین اہلِ علم کے دو متقابل گروہ بن گئے، ایک گروہ نے جس کو حکومت کی سرپرستی بھی حاصل تھی یونانی علوم و فنون کو اپنایا، اور دوسرے گروہ نے جس کی پشت پر عوام و خواص کی ایک بڑی طاقت تھی خالص دینی علوم کی مسند سنبھالی، علماء و محدثین کا جو گروہ معقولات کے حاملین کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتا تھا، ممکن ہے ارباب عقل اس کو قدامت پرستی سے تعبیر کرین، مگر ان کا یہ ریب و شک بالکل درست تھا، اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ علوم خالص شرک و بت پرستی کے ماحول ہی مین پیدا ہوئے تھے، اور نصرانیت اور یہودیت وغیرہ کی آغوش مین اُن کی پرورش ہوئی تھی، اس لئے یہ چیزین ان علوم کے رگ و ریشہ مین اس طرح جاری و ساری ہوگئی تھین کہ کیمیاوی تحلیل سے بھی اُن کا الگ کرنا دشوار تھا، اس لئے جب ان علوم کا چرچا ہوا، تو اُن کے خالص مادی اور مشرکانہ توہمات اور اسلام کے بعض دینی



تصورات مین تصادم شروع ہوگیا، اور مسلمانون مین نئے نئے مسائل و مباحث پیدا ہونے شروع ہوگئے، کہین ذات و صفات کا مسئلہ چھڑا، کہین قضا و قدر پر بحثین شروع ہوئین، کہین توحید کے مفہوم، اور اس کی تعبیر مین اختلاف رونما ہوا، بعض وہ مسائل جن کو قرآن نے انسانی زندگی کے لئے غیر ضروری سمجھ کر اُن کے بارے مین خاموشی اختیار کی ہے، یا اجمالی اشارات پر اکتفا کیا ہے، مثلاً آسمان کی گردش، وحی کی حقیقت، فرشتون کی ماہیت وغیرہ کے بارے مین بحث و مباحثہ شروع ہوگیا،

گو ان مین سے بعض تصورات کی ابتدا عہد نبوی ہی مین ہوگئی تھی، مگر اس عہد مبارک اور اس کے بعد تقریباً ایک صدی تک مسلمانون کے سامنے زندگی کے دوسرے اہم ترین کام موجود تھے، اُن کی دینی روح بیدار اور قوتِ عمل زندہ تھی،

پھر ان مین سمع و طاعت بھی موجود تھی، اس لئے اگر کسی کے دل مین اس قسم کے سوالات پیدا بھی ہوتے تھے تو یہ کہکر اُن کی توجہ پھیر دی جاتی تھی کہ ان مسائل مین غور و خوض کرنا نہ چاہئے، اسلئے کہ یہ ہماری زندگی کے لئے کوئی مفید پہلو نہین رکھتے تھے، لیکن جب مسلمانون کی دینی روح سرد اور قوتِ عمل کمزور ہونے لگی، اور اس قسم کے خیالات بہت زیادہ پھیلنے لگے، تو اس وقت علماء و محدثین نے اس فتنہ کے انسداد کی تدبیرین شروع کین، مگر نہ تو اُن کے ہاتھ مین زمامِ اقتدار تھی، جس کی قوت کو وہ اس فتنہ کے مقابلہ مین کام مین لاتے، اور نہ وہ اپنی دینی سادگی سے ہٹ کر ان یونانی علوم کا علمی طور سے مقابلہ کرنا ہی پسند کرتے تھے، اس لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہین تھا، کہ وہ ایسے علوم و خیالات سے جو نہ مسلمانون کی دنیاوی زندگی کے لئے مفید ہو سکتے تھے، اور نہ دینی زندگی کے لئے خود گریز کرین، اور دوسرون کو اس سے باز رکھنے کی کوشش کرین، یہی وجہ ہے کہ جب بھی اُن سے ایسے مسائل کے بارے مین سوال کیا گیا، تو انھون نے ان پر گفتگو کرنے سے گریز کیا، اگر کبھی مجبوراً اس کے اظہار کا موقع آگیا تو انھون نے ہمیشہ اپنی راہ عقلی اور فلسفیانہ موشگافیون سے علحدہ رکھی، امام مالکؒ کا یہ تاریخی

جملہ اب تک تذکرون میں محفوظ ہے کہ جب ان سے استواء علی العرش کے بارے مین سوال کیا گیا تو فرمایا کہ

| | |
|---|---|
| الاستواء معلوم والکیف مجہول | استواء معلوم ہے اس کی کیفیت مجہول ہے |
| والایمان بہ واجب والسوال | اس پر ایمان لانا واجب اور اس کے بارے |
| عنہ بدعة | مین سوال کرنا بدعت ہے، |

اس سلسلہ مین بعض عباسی خلفاء کی طرف سے ان علماء پر سختیان بھی کی گئین، مگر انھون نے ہر طرح کی سختیان جھیلین لیکن انھون نے یونانی علوم سے پیدا شدہ تمام مسائل کے جواب مین یا تو سکوت اختیار کیا، یا پھر جواب دیا بھی تو ارباب عقل کے مزعومات سے ہٹ کر خالص کتاب وسنت کی روشنی مین،

اس طرح دوسری صدی ہجری کے وسط مین معقولین اور منقولین کے دو متقابل گروہ پیدا ہو گئے، اور ان مین اختلافات کی خلیج دن بدن بڑھتی ہی جارہی تھی، اہل نقل نے معقولین کو ملاحدہ وزنادقہ کا لقب دے رکھا تھا، اور معقولین اہل نقل کو عقلی حقائق سے ناآشنا تصور کرتے تھے، مگر عقل پرستی کا سیلاب صرف مذہبی تلقین سے نہین رک سکتا تھا، اس لئے علماء کے طبقہ مین ایک گروہ ایسا پیدا ہوا، جس نے عقل پرستون ہی کے اسلحہ سے ان کا مقابلہ شروع کیا، یعنی عقلی علوم ہی کے ذریعہ اُن کے اعتراضات کے جوابات دیئے، یا ان مین تطبیق پیدا کی، اس گروہ کو متکلمین اسلام کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اور اسی صنف مین مولفین رسائل اخوان الصفاء کا بھی شمار کیا جا سکتا ہے،

متکلمین اسلام نے یقیناً وقت کا ایک بہت بڑا کام انجام دیا کہ انھون نے بہت سے اسلامی مسائل کی عقل کی روشنی مین وضاحت کی، اور بعض اسلامی مسائل پر جو عقلی اعتراضات کئے جاتے تھے، اُن کے جواب دیئے، جس سے بہتون کا ایمان سلامت رہ گیا، مگر عقلی علوم کی مرعوبیت بہرحال اُن کے ذہن و دماغ پر بھی کسی نہ کسی حد تک مستولی تھی، اس لئے انھون نے بہت سے فلسفیانہ اصولون کو مسلمات کے طور پر تسلیم کر لیا، جس کی وجہ سے بعض اسلامی مسائل مین اُن کے سوچنے کا انداز صحیح نہ ہو سکا، اس کی



تفصیل آگے آئے گی،

مولفین اخوان الصفا کسی وجہ سے دین سے اپنا رشتہ توڑنا نہین چاہتے تھے، مگر ان کی ذہنی تربیت خالص فلسفیانہ ماحول مین ہوئی تھی، اور ان کے ذہن و دماغ پر عقلی علوم ہی کا غلبہ تھا، اس پر مزید یہ کہ وہ باطنیت کا شکار تھے، اس لئے انھون نے فلسفہ اور دین کے جن مسائل مین تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی، اس سے اُمت کو فائدہ تو کچھ نہین ہوا مگر اُس سے جو نقصان پہنچا اس کی تلافی آج تک نہ ہو سکی،

اس کے بعد امام غزالی کا زمانہ آیا، اس وقت اہل فلسفہ کے ساتھ باطنی تحریک جو اسی فلسفہ کی پیداوار تھی، پورے شباب پر تھی، ایک طرف یونانی علوم کا چرچا تھا، دوسری طرف باطنیون کا خفیہ لٹریچر گھر گھر پہنچ رہا تھا، جس سے اسلامی ممالک مین ریب و تشکک کا ایک طوفان برپا ہو گیا، اور نہ جانے کتنے اہل ایمان کے دلون مین تذبذب اور ذہنون مین تزلزل آگیا، یہی وقت تھا جب امام غزالی اس طوفان کو روکنے کے لئے میدان مین آئے، وہ منقولات کے ساتھ یونانی علوم کے بھی واقف تھے، اس لئے جن طریقون اور اسلحون سے یہ فتنے اٹھائے جارہے تھے، ان سے امام صاحب ان فتنہ گرون سے کچھ زیادہ ہی واقف تھے، چنانچہ انھون نے دونون تحریکون کا پورا پورا علمی مقابلہ کیا، ایک طرف یونانی علوم پر تنقید کی، دوسری طرف باطنیون کی ایک ایک بدباطنی کو ظاہر کیا، اور پھر اُن کے نزدیک اہل فلسفہ کی جو باتین صحیح معلوم ہوئین، اسلامی اصولون سے ان کا توافق دکھلایا، اور ان مین تطبیق دی،

امام غزالی کی فلسفیانہ تنقیدات سے یہ فائدہ ضرور ہوا کہ یونانی علوم کی عام مرعوبیت اور باطنی تحریک کی تشکیک پسندی کا زور بہت کم ہو گیا، مگر جہان انھون نے فلسفیانہ اصولون پر تنقید کی ہے، وہان انھون نے بہت سے اصولون کو صحیح سمجھ کر اسلامی اصولون سے خلط ملط کر کے دونون کو مساوی حیثیت دیدی، حالانکہ اس سے پہلے علماء اُن اصولون کی صحت سرے سے تسلیم ہی نہین کرتے تھے، امام ابن تیمیہ نے انہی

بات کو اپنی کتاب مین متعدد جگہ دہرایا ہے، ایک جگہ لکھتے ہین،

| | |
|---|---|
| ولم یکن احد من نظار المسلمین | مسلمان اہلِ نظر میں سے کوئی بھی اہل |
| یلتفت الی طریقتھم بل المعتزلۃ | یونان کے طریقۂ فکر کی طرف متوجہ |
| والاشعرےۃ والکرامیۃ والشیعۃ | نہین ہوا، حتی کہ معتزلہ، اشعریہ، کرامیہ |
| وسائر طوائف النظر کانوا | اور شیعہ فرقہ نے بھی اس سے گریز کیا، |
| یعیبونھا ویثبتون فسادھا | تمام اہلِ نظر ہمیشہ ان کے طریقۂ فکر کے |
| واول من خلط منطقھم | عیوب عیان اور اُن کے فساد کو بیان |
| باصول المسلمین ابو حامد | کرتے رہے، امام غزالی پہلے شخص ہین جنھون |
| الغزالی، | نے اہلِ یونان کے منطقی اصولون کو مسلمانون |
| (صفحہ ۳۲۷) | کے اصولون کے ساتھ مخلط کر دیا، |

حتی کہ امام غزالی دینی علوم مین پختگی پیدا کرنے کے لئے بھی یونانی منطق کا جاننا ضروری قرار دیتے ہین، اپنی اصول فقہ کی کتاب المستصفیٰ کے مقدمہ مین منطقی اصولون کی تفصیل کرنے کے بعد لکھتے ہین،

| | |
|---|---|
| انہ لا یثق بعلمہ الا من | علم دین مین پورا وثوق اس شخص کو |
| عرف ھذا المنطق،[1] | حاصل ہو سکتا ہے، جو یونانی منطق |
| (صفحہ ۱۹) | سے واقف ہو، |

امام غزالی کے اس طرزِ عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ یونانی علوم کے اصول و مسلّمات پر جیسی ضرب لگنی چاہئے تھی، وہ نہ لگ سکی، اور نہ اسلامی اصول پورے طور پر نکھر کر سامنے آسکے،

امام غزالی کے بعد کئی صدیون تک متکلمین اسلام ان ہی کے قائم کئے ہوئے راستہ پر چلتے رہے،

[1] عربی درسگاہون مین یہ جملہ آج تک دہرایا جاتا ہے، اور صرف زبان ہی سے نہین بلکہ عمل سے بھی،



ان ہی کے نصب کردہ سنگ میل کو آخری نشان راہ سمجھتے رہے، کسی نے کوئی نئی راہ نہین پیدا کی، اس مین اگر کوئی استثنائی مثال مل سکتی ہے تو وہ ابو البرکات بغدادی صاحب المعتبر کی، انھون نے البتہ ارسطو وغیرہ کی کتابون کا براہ راست مطالعہ کیا، اور ان کی فنی خامیون کی بڑی حد تک نشان دہی کی، مگر اُن کی یہ خدمت صرف ایک سلبی تھی، وہ نہ تو ان اسلامی مسائل کو جو یونانی علوم کے ساتھ مختلط ہو گئے تھے، الگ کر سکے، اور نہ اُن کے مقابلہ مین کوئی مثبت چیز پیش کر سکے،

**امام ابن تیمیہ** امت مسلمہ مین امام ابن تیمیہ پہلے شخص ہین، جنھون نے دوسرے علوم کی طرح یونانی علوم و فنون پر بھی تنقیدی نگاہ ڈال کر اس مین فکر کی ایک نئی راہ نکالی،

انھون نے یونانی علوم کا براہ راست ارسطو وغیرہ کی کتابون سے مطالعہ کیا، اور ان کے ایک ایک مکتبِ فکر پر غائر نظر ڈالی، جب ان پر یہ بات واضح ہو گئی، (جیسا کہ کتاب کے مقدمہ مین انھون نے تصریح کی ہے) کہ ان کے وہ اصول بھی جو بظاہر بالکل بے ضرر اور معصوم معلوم ہوتے ہین، اپنے اندر بہت سی گمراہیان رکھتے ہین، اس وقت انھون نے اُن کے بنیادی اصول اور مسلمات ہی پر ضرب نہیں لگائی ان کے ایک ایک تار پود کو بکھیر کر رکھ دیا، اور ان اسلامی مسائل کو جن کے اثبات کے لئے یونانی طرزِ فکر کا سہارا لیا گیا تھا، یا دونون مین توافق و تطابق دکھایا گیا تھا، ایک ایک کر کے علٰحدہ کیا، اور بتایا کہ ان دونون کے طرزِ فکر مین بنیادی اختلاف اور ان کی آمیزش توحید و شرک کی آمیزش کے مرادف ہے، چنانچہ وہ اس کتاب مین جا بجا اس ماحول اور پس منظر کو بھی پیش کرتے گئے ہیں، جس مین یونانی علوم پیدا ہوئے، اور جس مین ان کا نشو و نما ہوا،

انھون نے اس کی بھی مخالفت کی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور حکما، کے اقوال کو متقابل طور پر ایک ساتھ پیش کیا جائے، جس سے یہ معلوم ہو کہ انبیائے کرام کے ذریعہ علم کے علاوہ بھی انسان کی رہنمائی کے لئے کوئی دوسرا صحیح ذریعۂ علم ہو سکتا ہے،

پھران کی یہ خدمت صرف سلبی یعنی یونانی اصولوں پر تنقید ہی تک محدود نہیں تھی، بلکہ انھوں نے اُن کے مقابلہ میں قرآن کے اصولِ فکر اور طرزِ استدلال کی بھی پوری پوری وضاحت کی ہے، جسے کہنا چاہیے کہ قرآن کے طریقۂ تفکر کی دوبارہ تجدید ہوئی،

**اجمالی بحث** اس تمہید کے بعد اب ہم کتاب کے اصل مباحث کا کچھ خلاصہ پیش کرتے ہیں،

امام ابن تیمیہ نے اس کتاب میں اہلِ منطق کے طرزِ فکر واستدلال پر تنقید کرکے اس کے مقابلہ میں قرآن کے طریقۂ تفکر اور اسلوبِ استدلال پر جو بحثیں کی ہیں، وہ کئی سو صفحوں میں پھیلی ہوئی ہیں، مختصر الفاظ میں ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ اہلِ منطق نے اپنے فکر واستدلال کی بنیاد نظری اور غیر بدیہی اصولوں اور مسلمات پر رکھی ہے، اور پھر وہ انہی کے ذریعہ بدیہیات اور مشاہدات تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ طریقۂ فکر واستدلال بالکل غیر فطری اور غیر مفید ہے، اس لئے کہ نظری چیزیں تو خود بیان وتفصیل کی محتاج ہوتی ہیں، اُن پر کسی فکر واستدلال کی بنیاد رکھنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟ اور اس سے عام آدمی کیا فائدہ حاصل کر سکتا ہے،؟

اس کے برخلاف قرآن اپنے طرزِ فکر اور طریقۂ استدلال کی ساری بنیاد بدیہیات اور مشاہدات پر قائم کرتا ہے اور پھر اُن کے ذریعہ نظری اور غیر بدیہی امور پر استدلال کرتا ہے، یہ طریقۂ فکر بالکل فطری اور سہل الحصول ہے، اس سے ہر خاص و عام بقدر استعداد فائدہ اٹھا سکتا ہے،

یہ کتاب چار مباحث پر مشتمل ہے، اور ہر بحث میں متعدد ذیلی ابواب ہیں، پہلی بحث میں منطقیوں کے اس نظریہ کی تردید ہے کہ تصورات غیر بدیہیہ بغیر حد کے نہیں معلوم ہو سکتے، دوسری بحث میں اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے کہ حد سے اشیاء کا تصور ممکن نہیں ہے، تیسری بحث میں استدلال کی تردید ہے کہ تصدیقات کا علم بغیر قیاس کے ممکن نہیں ہے، چوتھی بحث میں ارباب منطق کے اس



خیال کی تردید کی گئی ہے کہ قیاس سے تصدیقات کا علم حاصل ہوتا ہے،

شروع کتاب میں ایک مختصر مقدمہ بھی ہے، جس میں انھوں نے اہلِ منطق کے اصول ومسلمات کے بارے میں اپنے خیالات اور علمی تجربات بیان کئے ہیں، اور ان پر مجمل طور سے تنقید کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:-

"یہ بات تو میں ہمیشہ سے سمجھتا تھا کہ ذہین آدمی کے لئے یونانی منطق کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور کند ذہن اور بلید آدمی اس سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتا، مگر اس کے قضایا کے بارے میں میرا یہ خیال تھا کہ وہ درست ہیں، پھر کچھ دنوں کے بعد مجھے اس کے قضایا میں بھی کچھ غلطیاں نظر آئیں جن کو میں نوٹ کرتا گیا، جب مجھے اسکندریہ (جو اس وقت یونانی علوم کا مرکز تھا) میں رہنے کا اتفاق ہوا، تو وہاں یونانی علوم کے ماہرین سے ملاقات ہوئی، اور اُن کے سامنے مجھکو ان علوم کی گمراہیوں اور جہالتوں کو کھول کر بیان کرنے کا موقع ملا، اور جو کچھ اُن سے میں بیان کرتا تھا، اس کو لکھتا جاتا تھا، اب تک میں نے جو کچھ تنقید کی تھی، اس کا تعلق شعبۂ الٰہیات سے تھا، اُن کے منطقی اصولوں کے بارے میں میں نے کچھ نہیں لکھا تھا مگر یہاں پر یہ بات بھی مجھ پر واضح ہو گئی کہ اہلِ یونان کے منطقی اصول (جو بظاہر معصوم معلوم ہوتے ہیں) کی بنیاد بھی ان غلط الٰہی تصورات ہی پر ہے، جو انھوں نے اپنے دل سے گھڑ لئے ہیں، اس لئے یہ بھی فساد سے خالی نہیں ہے، چنانچہ میں نے اس پر لکھنے کے لئے بھی قلم اٹھایا، اور یہ خیال تھا کہ اس سے معرفتِ حق کا ایک نیا باب کھلے گا"

اس تمہید کے بعد انھوں نے دو صفحے میں پورے منطقی مباحث کا خلاصہ دیا ہے جس کے چند جملے یہ ہیں:-

"اہلِ منطق اس فن کی ابتداء حد (تعریف) اور اس کے انواع قیاس برہانی اور اس کے انواع سے کرتے ہین، وہ کہتے ہین کہ علم یا تو تصوّر ہوگا، یا تصدیق، اور ان مین سے ہر ایک یا تو بدیہی ہوگا، یا نظری، اس لئے کہ نہ تو تمام علوم نظری ہو سکتے ہین، اور نہ تمام بدیہی، کیونکہ اس سے دورِ قبلی اور تسلسل فی العلل لازم آئے گا، اس لئے ظاہر ہے کہ جو تصوّرات و تصدیقات نظری ہین، ان تک پہنچنے کے لئے کسی نہ کسی سبب اور ذریعہ کا ہونا ضروری ہے تو تصوّر نظری کا علم جس ذریعہ سے ہوتا ہے، اس کو اربابِ منطق حد کہتے ہین، اور تصدیق نظری کا علم جس طریقہ سے ہوتا ہے، اس کو قیاس کہتے ہین"

اس کے بعد انھون نے حد اور اقسام کے اقسام گنائے ہین، پھر کلیاتِ خمسہ کی جن سے حد کی پھر قضایا جن سے قیاس کی ترکیب ہوتی ہے تفصیل بیان کی ہے، اس کے بعد ہر موضوع پر الگ الگ بحث کی ہے،

**پہلا مبحث** | یہ بحث حدود و تصوّرات کے سلبی پہلو سے متعلق ہے یعنی یہ کہ غیر بدیہی تصورات بغیر حد کے نہین معلوم کئے جا سکتے، اس کی تردید مین امام نے گیارہ دلیلین دی ہین، ان مین سے بعض دلیلون کا خلاصہ یہ ہے،

۱- کوئی قضیہ خواہ سلبی ہو یا ایجابی جب تک وہ بدیہی نہ ہو اس کے لئے دلیل و برہان کی ضرورت ہوتی ہے، خصوصیت سے قضیۂ سالبہ کے بارے مین بغیر دلیل کے کچھ کہنا، ایسا ہی ہے، جیسے بغیر علم کے کوئی بات کہہ دیجائے تو اہلِ منطق کا یہ بنیادی اصول

ان التصوّرات غیر البدیہیۃ لا تنال الا بالحد — غیر بدیہی تصوّرات بغیر حد کے نہیں معلوم کئے جا سکتے،

قضیہ سالبہ غیر بدیہیہ ہے مگر انھون نے اپنے اس سلبی اصول کے لئے کوئی دلیل نہین دی ہے، اور نہ اُن کے پاس دلیل موجود ہی ہے، اس سے ظاہر ہے کہ جب اُن کے ابتدائی اور بنیادی اصول کی بنیاد ہی دلیل و برہان کے بغیر رکھی گئی ہے تو پھر فنِ منطق علم و عرفان کا ذریعہ اور آلہ کیسے بن سکتا ہے، حالانکہ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ

الۃ قانونیۃ تعصم مراعاتھا الذھن ان یزل فی فکرہ، — ذہن کو غور و فکر کی غلطی سے محفوظ رکھتا ہے،

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اربابِ منطق کے اصولون کی بنیاد صرف قیاس و گمان پر ہے، اس مین دلیل و علم کو کوئی دخل نہین ہے،

۲- دنیا مین انسانون کے جتنے گروہ ہین، خواہ وہ اربابِ علم کی جماعت ہو، یا تاجرون اور صنّاعون کی، سب اپنے اپنے فن اور پیشہ کی ضرورت کے لحاظ سے کچھ اصول اور قوانین بنا لیتے ہین، جن کو وہ پورے علم و تحقیق سے جانتے ہین، اور انہی کی مدد سے اپنا سارا کام انجام دیتے ہین، مگر اُن مین سے کسی کو بھی نہ تو کہین اس اصطلاحی منطق جاننے کی ضرورت ہوتی ہے، اور نہ اس کے اصول و فروع کی،

بڑے بڑے ائمۂ فقہ و حدیث اور مشاہیر اہلِ فن جنھون نے اپنے اپنے فن مین غیر معمولی مہارت دکھلائی ہے، اور بڑے ہی مجتہدانہ کام انجام دیئے ہین، ان مین سے شاذ ہی کوئی فنِ منطق یا اس کے مبادی سے بھی واقف رہا ہو، وہ اپنے اپنے فن کے تمام مفرداتِ علم (تصوّرات) اور مرکباتِ علم (تصدیقات) سے پورے طور پر واقف تھے، مگر نہ تو انھین کہین منطقی حد کی ضرورت ہوئی، اور نہ اس کے شرائط و قیود کی،

اس سے معلوم ہوا کہ انسان کے کسی طبقہ کو بھی اپنی علمی یا عملی زندگی مین منطقی اصولون کی ضرورت پیش نہین آتی، اور وہ ان اصولون کی مدد کے بغیر اپنے اپنے فن اور پیشہ کے مفردات و

و ترکیبات علم سے واقف ہوتے ہیں، اور اُن کے ذریعہ متعلقہ کاموں کو انجام دیتے ہیں،

۳- ارباب منطق کے اس دعوی میں "حد" کے بغیر کسی چیز کا تصور نہیں کیا جا سکتا، اگر غور کیا جائے تو فنی اعتبار سے بھی بہت خامیاں ہیں، چنانچہ اہلِ منطق نے جتنی چیزوں کی "حد" یعنی تعریف بیان کی ہے، ان سب میں شدید اختلاف و تضاد ہے، مثلاً انسان کی تعریف (حد) وہ حیوان ناطق سے کرتے ہیں، اس پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں، اسی طرح سورج، اسم وغیرہ کی جو تعریفیں اہلِ منطق نے کی ہے، ان پر بھی سخت اعتراضات کئے گئے ہیں،

بعد کے فقہا، اطبا، نحوی اور دوسرے اہلِ فن جو یونانی علوم سے متاثر تھے، انھوں نے بھی جب اپنے فن سے متعلق بعض چیزوں کی حد بیان کی تو وہ اسی اختلاف و تضاد میں مبتلا ہوئے، اس کے بعد امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ

| | |
|---|---|
| فلو کان تصور الاشیاء | اگر اشیاء کا تصور "حد" ہی پر موقوف |
| موقوفا علی الحد لم یکن الی | ہے، تو اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ اب |
| الساعۃ قد تصور الناس شیئا | تک انسان کو کسی چیز کا صحیح تصور |
| من هذه الامور | حاصل نہیں ہوا کیونکہ کسی چیز کی حد |
| (ص ۸) | تو اب تک صحیح طور سے بیان نہیں، |

اور چونکہ تصدیق کا دار و مدار تصور ہی پر ہے، اس لئے جب تصور یعنی مفردات کا علم حاصل نہ ہو تو پھر تصدیق یعنی مرکبات کا علم کیسے حاصل ہو سکتا ہے، اور سارے علوم و فنون اور انسانی معلومات کا دار و مدار تصور و تصدیق پر موقوف ہے، اس لئے اہلِ منطق کے قول کے مطابق اب تک نہ کسی امر کو صحیح علم ہو سکا ہے، اور نہ وہ کبھی ذرائع سے علم واقف ہو سکتے ہیں، اس کے بارے میں امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ



| | |
|---|---|
| هذا من اعظم السفسطۃ | یہ اہلِ منطق کا بہت بڑا فریب ہے، |

۴- موجودات میں جن چیزوں کا تصور ممکن ہے اُن کی دو حیثیتیں ہیں، یا تو ان کا تصور حواس ظاہری کے ذریعہ ہوتا ہے، مثلاً، لذت، رنگ، ہوا وغیرہ، یا پھر حواس باطنی کے ذریعہ اس میں وہ تمام باطنی احساسات داخل ہیں، مثلاً بھوک اور سیری، محبت اور بغض، خوشی اور رنج، علم اور جہل وغیرہ،

اب ان دونوں طرح کے امور متصورہ کو انسان کبھی معین طور سے تصور کرتا ہے، اور کبھی مطلقاً مگر کسی موقع پر اسے منطقی حد کی ضرورت پیش نہیں آتی بلکہ وہ تصورات حد سے مستغنی ہی رہتے ہیں،

یہ چند دلائل کا خلاصہ نمونۃً نقل کیا گیا ہے، ورنہ اس کتاب میں اور بھی بہت سے دلائل ہیں،

---


## سیرۃ النبی جلد ششم

**مؤلفہ**

مولانا سید سلیمان ندوی

یہ اخلاقی تعلیمات پر مشتمل ہے، اس میں پہلے اسلام میں اخلاق کی اہمیت بتائی گئی ہے، اور پھر اسلامی و اخلاقی تعلیمات، اور فضائل و رذائل اور اسلامی آداب کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور دکھایا گیا ہے کہ اخلاقی معلم کی حیثیت سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پایہ کتنا اونچا ہے،

طبع سوم

قیمت :-

"منیجر"

# آثار علمیہ و تاریخیہ

حضرۃ الاستاذ مولانا سید سلیمان ندوی مدظلہ کے نام اُن کے بہت سے معاصر اصحاب علم و کمال "در" ہندوستان اور بیرون ہند کے اکابر و مشاہیر کے خطوط کا بڑا ذخیرہ دار المصنفین میں محفوظ ہے، ان میں سے بیشتر خطوط علمی و تاریخی حیثیت سے نہایت اہم ہیں، اس لئے عام دلچسپی اور فائدہ کے لئے معارف میں وقتاً فوقتاً ان کو شائع کیا جائے گا، اس کی ابتدا رگاندھی جی، پنڈت موتی لال نہرو، اور ڈاکٹر راجندر پرشاد صدر جمہوریہ ہند کے خطوط سے کی جاتی ہے،"

"م"

(۱)

سیوا گرام وردھا۔ سی۔ پی

۱۳ - ۲ - ۴۵

بھائی صاحب

۲۷ - ۲۶ رفروری کو ہندوستانی پرچار سبھا کی کانفرنس ہوگی، میں چاہتا ہوں کہ آپ بھی اس میں شریک ہوں، اور اس سوال کے سلجھانے میں حصہ لیں، مجھے آشا ہے کہ آپ ضرور آدیں گے، آنے کی تاریخ اور وقت سے خبر دیں گے،

آپ کا

م۔ک۔ گاندھی

مولانا سید سلیمان ندوی شبلی منزل اعظم گڈھ



(۲)

سیوا گرام وردھا۔ سی۔ پی۔

فروری ۱۰ر ۱۹۴۵ء

جناب ندوی صاحب

آپ کا مورخہ ۷ر فروری کا خط گاندھی جی کو ملا ہے، آپ ہندوستانی پرچار کانفرنس میں شرکت فرمائیں گے، یہ جان کر وہ بہت خوش ہوئے ہیں، ہندوستانی کانفرنس کے اجلاس کی تاریخ ۲۴ - ۲۵ر فروری کی بجائے ۲۶ر ۲۷ر فروری رکھی گئی ہے، یہ تبدیلی اس لئے کی گئی تھی کہ مولوی عبد الحق صاحب بھی کانفرنس میں شریک ہو سکیں، امید ہے کہ تاریخ کی تبدیلی سے آپ کو دقت نہیں لگے گی،

آپ کا

پیارے لال

(۳)

آنند بھون الہ آباد

۱۶ر اکتوبر ۲۸ء

مکرمی جناب سید صاحب تسلیم

جو طوفان بے تمیزی اس وقت برپا ہے، اس کے انسداد کے لئے آپ کی امداد کی سخت ضرورت ہے، مولوی مسعود علی صاحب کو اس لئے تکلیف دی گئی تھی کہ بعد مشورہ تدابیر مناسب اختیار کی جاویں، چنانچہ جیسی توقع تھی مولوی صاحب نے اپنا حصہ کام کا بخوشی منظور فرمایا، اور اب پورے پورے کمربستہ ہیں، آپ کی امداد کے دو مواقع جلد پیش آنے والے ہیں، ایک تو کانفرنس دسنہ جو ۲۷ر اکتوبر کو منعقد ہوگی اور دوسری اسکے بعد ۳ر نومبر سے ۶ر نومبر تک ایک مرتبہ دہلی کا سفر اختیار کرنا، پہلے موقع پر سنا جاتا ہے کہ

مجمع کثیر ہوگا، اور ہر خیال کے اصحاب موجود ہون گے، وہان اگر اچھی فضا قائم ہوگئی، تو نہایت مفید
ہوگا، دہلی مین آل انڈیا کمیٹی کی مٹینگ ہے، اور اس کے ساتھ ہی کانفرنس کمیٹی کی بھی میٹنگ ہوگی وہان
جماعتِ علماء سے ضرور گفت گو کی نوبت آوے گی، اُن اصحاب کا جواب ہمارے پاس سوائے آپکے اور
مولانا ابو الکلام آزاد صاحب کے اور نہین ہے، مولانا ابو الکلام آزاد صاحب ضرور موجود ہون گے، لیکن آپ
کی موجودگی بھی لازمی ہے، تکلیف تو ہوگی، مگر بالفعل اس معاملہ سے زیادہ اہم کوئی قومی معاملہ نہین ہے،
اور مین امید کرتا ہون کہ آپ اس تکلیف کو ضرور برداشت فرماوین گے، اور رپورٹ جمعہ ۲۴ کو شائع ہوگی،
فقط ابلاغ خدمت ہوگی،

مخلص موتی لال نہرو،

(۴)

جناب مولانا صاحب

تسلیم و تعظیم - آپ کو اس بات کی خبر ہوگی کہ کچھ عالمون نے
ایک نظم اس لئے بنایا ہے کہ اپنے ملک کی صحیح تاریخ ترتیب دیوین، اس نظم کے ناظم اور اس کی روح شری
جے چندرجی ودیالنکار ہین جنھون نے جدوجہد کرکے آغاز کی کارروائی کرلی ہے، مگر اب ضرورت اس
بات کی ہے کہ اس نظم کی ایک میٹنگ بلائی جائے اور کارروائی آگے بڑھانے کے لئے انتظام کیا جائے، اس
نظم کا نام ہے اکیڈیمی آف ہسٹری اور ہندی مین اُسے اتہاس پریشد اردو مین انجمن تاریخ کہتے ہین،
اب تک جو علماء اس اکیڈمی مین شریک نہین ہوئے ہین، اور اس مین اُن کو شامل کرنا ضروری ہے، اس
خیال سے اس کے ممبرون نے جن علماء کو نوید دینے کا ارادہ کیا ہے، اس مین آپ کا بھی نام ہے اکیڈمی
کو امید ہے کہ اس مین آپ کی شرکت سے بڑی مدد ملے گی، ناظم صاحب جے چندرجی کو مین نے لکھدیا ہے
کہ آپ کے پاس انجمن کے قواعد ضوابط اس کے اصول اور اس کی رپورٹ اب تک انجام دیئے ہوئے کام

؎ اس خط پر کوئی تاریخ درج نہین ہے، مگر کارڈ پر ۱۳ ستمبر ۲۸ء کی مہر ہے،



آپ کے پاس بھیجدیوین، جناب اُن کو ملاحظہ فرماکر اپنی شرکت اور مدد کی پروانگی دے سکین گے،
میری طبیعت اب تک کمزور ہے، یہان جے پور مین تندرستی کے خیال اور آب و ہوا کے فائدہ کی غرض
سے مقیم ہون اب تک تو کچھ زیادہ فائدہ نہین ہوا ہے، آگے دیکھنا ہے کہ بھگوان کی کیا مرضی ہوتی ہے،

آپ کا خاکسار بندہ

راجندر پرشاد

(۵)

جناب مولانا صاحب؎ :- آداب

آپ کا نوازشنامہ ملا، کل ہی مین نے ایک دوسرے شخص مولوی غلام بدر الدین ام اے کے
بارہ مین چھپرہ کالج کے سکریٹری بابو ہر ہر سرن کو خط لکھدیا تھا، وہ مولانا ابو المحاسن محمد سجاد صاحب کا
خط لے کر آئے تھے، اور اس مین مولانا شاہ محی الدین صاحب امیر شریعت کی بھی سفارش تھی، خیر تو
بھی مین نے ایک خط فارسی کی پروفیسری کے لئے دیا ہے، اور یہ لکھدیا ہے کہ اردو کی جگہ کے لئے بھی اُن
کی درخواست پہ خیال کرین، اگر کسی وجہ سے مولوی غلام بدر الدین کو وہ جگہ نہ دیجا سکے، میری صحت
پھر خراب ہوگئی تھی، مگر شکر ہے، اب اچھا ہو رہا ہون امید ہے آپ بخیریت ہون گے،

نیازمند

راجندر پرشاد

؎ معارف: اس خط پر بھی کوئی تاریخ نہین ہے،

مکاتیب شبلی
مولینا شبلی مرحوم کے دوستون، عزیزون، شاگردون کے نام خطوط کا مجموعہ
قیمت حصہ اول ۱۲ر جلد دوم ۱۲ر "منیجر"

# ادبیات

## خواب سے بیداری کی طرف

از

جناب رشید کوثر فاروقی

ساحل کا رُخ بھی جانبِ طوفان ہوا تو | طاری ہر ایک چیز پہ بحران ہوا تو
---|---
تعبیر کر لیا ہے خزان کو بہار سے | کنجِ قفس کا نام گلستان ہوا تو
اللہ ری ہوائے زمانہ کی خاصیت | ہر تازہ پھول خار مغیلان ہوا تو
خوش اس قدر ہوے کہ لگا دی چمن مین آگ | اک طرزِ نو سے جشنِ چراغان ہوا تو
ہم نے مٹا دیئے ہین خود آثار برگ و بار | بے تُسک خزان مین دورِ گلستان ہوا تو
اندوہ و یاس و حسرت و حرمان کے فیض سے | صبحِ وطن بھی شامِ غریبان ہوا تو
پابندیان زبان پہ ہین قدغن نگاہ پر | جمہوریت بھی فتنۂ شاہان ہوا تو
جیسے سے انقلاب کے فطرت بدل گئی | دانا جسے سمجھتے تھے نادان ہوا تو
ابلیسیت محیط ہے اور اس قدر محیط | انسان فریب خوردۂ انسان ہوا تو
کب دیکھئے غریب کو ملتی ہو چپ کی داد | ناگفتنی حکایتِ حرمان ہوا تو
مفلس کے آنسوؤن مین ہو آگ انتقام کی | شبنم کدہ بھی شعلہ بدامان ہوا تو



اے ہم صفیر کربِ منظر پہ بھی نگاہ | بے سود شکوۂ غمِ دوران ہوا تو
---|---
مانا کہ تجھ سے دورِ زمانہ نکل گیا | تو اک خراب و خستۂ حیران ہوا تو

جو پہلے رہ نما تھا وہ اب بھی ہے رہنما

قرآن جو پہلے تھا وہی قرآن ہوا تو

## مردِ مجاہد کا قول

از جناب شمس الزور کاشمیری

تو ہے اسیرِ حیات مین ہون ندیمِ حیات | تجھکو تلاشِ نجات، مجھکو تلاشِ ثبات
---|---
تیری خرد پا سکے کیسے مرا مدعا | ہے مرا جذبہ درونِ رازِ دلِ کائنات
تیری جبین سجدہ ریز ہے در اغراض پر | سجدۂ بے مدعا ہے، معراجِ حیات
ہے تری دانست مین بابِ کرم کی کلید | دام کا صوم و صلوٰۃ نام کا حج و زکوٰۃ
مقصدِ اسلام تو دہر کی تسخیر ہے، | تیری نظر مین فقط مذہبِ صوم و صلوٰۃ
فرحت و امن و سلام ہر ثمرِ انقلاب | کشمکشِ جاودان مین ہے عروجِ حیات
دائرۂ ملک مین ذات تری پابند | اور محیطِ جہان مردِ مجاہد کی ذات
قائلِ شاہنشہی مردِ مجاہد نہین | جیسے نہین غزنوی برہمن سومنات
مجھکو گوارا نہین نفس کی بھی حاکمی | کیسے گوارا ہو پھر عظمتِ لات و منات
دبدبۂ حکمِ شاہ، سطوتِ بادشاہ | مجھکو دلاتے ہین یاد آیتِ القارعة

موت تری ہے ضرور خوے غلامی کی موت

موت مری ہے مگر نعمتِ روحِ حیات

---

# غزل

از

جناب افتخار اعظمی

فضا غرقِ تسلّی ہے فروغِ روے جانان سے
کہ ہے نورِ سحر پھیلا نمودِ صبحِ خندان سے

گل و لالہ پہ وقتِ صبح شبنم بن کے وہ چمکے
جو تارے شب کو ٹوٹے تھے فلک کے انجمستان سے

بہار آئی ہے ہر سو سبزہ و گل لہلہاتے ہیں
الٰہی اب یہ دیوانے کہان جائین بیابان سے

ہے دردِ عشق گو پنہان مرے سینہ میں ای ہمدم
عیان ہوتا ہے لیکن گاہے گاہے چشمِ گریان سے

بہارِ سبزہ و گل ہے شبابِ سرو و سنبل ہے
صدا ہوتی ہے ایسے وقت مین بلبل گلستان سے

وہ گلگونی ہے ان کے عارضِ سادہ پہ اے انور
نمایان ہو شفق جیسے جبینِ صبحِ خندان سے



# مطبوعات جدیدہ

**آثارات پھلواری شریف** مولفہ جناب مولانا حکیم سید شاہ محمد شعیب صاحب، تقطیع بڑی، ضخامت ۴۳۴ صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر قیمت چھ روپئے، پتہ: محمد عبدالدیان قادری مجیبی، دارالاشاعت پھلواری، ضلع پٹنہ۔

پھلواری شریف صوبہ بہار کا قدیم تاریخی قصبہ ہے، اس کی اہمیت خانقاہ مجیبی سے وابستہ ہے، جو صدیوں سے علم وعرفان، شریعت وطریقت اور رشد وہدایت کا مرکز چلی آرہی ہے، ہندوستان میں کم خانوادے ایسے نکلیں گے جن میں اتنی مدت تک مسلسل علم وارشاد کا سلسلہ قائم رہا ہو، اور حالات کی ناموافقت کے باوجود اب تک خانقاہ مجیبی میں علم وعرفان کی شمع جھلملا رہی ہے، پھلواری کا چمن ایسا صدا بہار ہے جس نے ہر دور میں ایسے ایسے پھول کھلائے جنھوں نے اپنی نکہت بیزیوں سے ہزاروں دل ودماغ معطر کیے اور خاندان مجیبی کے بزرگوں کے علمی وروحانی فیوض وبرکات ہندوستان کے مختلف حصوں میں پھیلے، اس زمانہ میں بھی اس سلسلہ کی نمایاں یادگار مولانا سید بدر الدین صاحب، مولانا محی الدین صاحب اور مولانا سید شاہ سلیمان پھلواروی رحمہم اللہ تھے، ان بزرگوں نے ارشاد وہدایت کے ساتھ دین وملت کی دوسری خدمات بھی انجام دیں، امارت شرعیہ کے کارناموں سے ہر شخص واقف ہے، پھلواری میں خاندان مجیبی کے علاوہ اور بھی قدیم صاحب علم وارشاد گھرانے ہیں، ان میں سیکڑوں علماء ومشائخ، محدثین وفقہاء، اور دوسرے اصحاب کمال پیدا ہوئے، جن کی زندگیاں اخلاف کیلئے

نمونۂ عمل تھیں، اس لیے خاندان مجیبی کے ایک رکن شاہ محمد شعیب صاحب نے ان بزرگوں کے حالات میں یہ تذکرہ لکھا ہے، اس میں پھلواری اور اس کے آثار قدیمہ کی مختصر تاریخ، اس کے قدیم خانوادوں کے اجمالی اور خاندان مجیبی کے بزرگوں کے مفصل حالات لکھے ہیں، جس میں ان کے شجروں، قرابتوں، سلاسل طریقت خانقاہ مجیبی کے معمولات، آداب و رسوم، بزرگوں کے اعراس کے مراسم، ان سے متعلق تبرکات وغیرہ کی پوری تفصیل آگئی ہے، اور ضمناً صوبہ بہار کے بہت سے قدیم خانوادوں کا اجمالی تذکرہ بھی آگیا ہے، اس کے علاوہ اور بہت سے مفید علمی، مذہبی اور تاریخی معلومات بھی ہیں، جس سے اس کتاب کی افادیت بہت بڑھ گئی ہے، صوفیہ و مشائخ کے تذکروں اور خانقاہی آداب و رسوم کے ذکر میں بہت سی باتیں ایسی عموماً آجاتی ہیں جنکو ہر شخص کا ذوق قبول نہیں کرتا، اور وہ عقلی و نقلی حیثیت سے بھی قابل قبول نہیں ہوتیں، یہ تذکرہ بھی ان سے خالی نہیں ہے، مگر اس پہلو سے قطع نظر اور ہر حیثیت سے یہ تذکرہ نہ صرف خانقاہ پھلواری کے منتسبین بلکہ عام اصحاب ذوق کے بھی مطالعہ کے لائق ہے،

**تاریخ دیوبند** مولفہ جناب سید محبوب صاحب رضوی، تقطیع چھوٹی ضخامت ۳۰۰ صفحات کاغذ کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد دو روپئے، پتہ: ادارہ تاریخ دیوبند۔

صوبہ متحدہ کے مغربی اضلاع میں دیوبند نہایت قدیم قصبہ اور پرانی اسلامی آبادی ہے؛ یہاں بہت سے آثار قدیمہ اور مسلمانوں کے پرانے خاندان آباد ہیں، اور اس کی نئی تاریخ میں دار العلوم نے تو اس کی شہرت کو عالمگیر بنا دیا ہے، اس لیے مصنف نے اس کی مختصر تاریخ قلمبند کی ہے، اس میں دیوبند کی پرانی تاریخ، اس کے آثار قدیمہ اور قصبہ کی موجودہ آبادی کے مختصر حالات اور دار العلوم کی مفصل سرگذشت تحریر کی گئی ہے، جس سے اس کی پوری تاریخ سامنے آجاتی ہے اور اس کے ساتھ تعلیمی و انتظامی حالات معلوم ہو جاتے ہیں، اگر دیوبند کے اکابر کے حالات بھی ہوتے...



ان کی پوری تفصیل کی ضرورت تھی، انداز تحریر نہایت شگفتہ اور دلچسپ ہے۔

**جراثیم اور طبیعت۔** از جناب حکیم کبیر الدین صاحب، تقطیع چھوٹی ضخامت ۸۰ صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر قیمت ۸؍ پتہ: دفتر المسیح، بازار نور الامراء حیدرآباد دکن،

انسانی جسم کی تمام بیماریوں خصوصاً جراثیمی امراض کے مقابلہ کے لیے جسم کی قوت مدبرہ کو جسے طبی اصطلاح میں طبیعت کہتے ہیں، بڑا دخل ہے، اور مرض کے نتیجہ کا دار و مدار بڑی حد تک طبیعت کی قوت مدافعت ہی پر ہے، دوا اس میں صرف مدد دیتی ہے، مگر ایلوپیتھی میں طبیعت کوئی چیز نہیں، اور اس کے بجائے قوت مناعت کو مانا جاتا ہے، فاضل مصنف نے اس رسالہ میں طبیعت کے وجود کو ثابت کیا ہے، اور یہ دکھایا ہے کہ دونوں طبوں میں صرف الفاظ کا فرق ہے، ورنہ درحقیقت طب جدید میں بھی طبیعت کو دوسری شکل میں مانا جاتا ہے، اور طبیعت و جراثیم سے متعلق تمام امور و مسائل کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، انداز تحریر دلچسپ ہے اور اپنے فائدہ کے لحاظ سے یہ رسالہ نہ صرف اطباء بلکہ عام لوگوں کے بھی مطالعہ کے لائق ہے۔

**بکھری کرنیں۔** از پنڈت کشن پرشاد صاحب کول، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۲۰۰ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت معمولی، قیمت مجلد عہ، پتہ: نسیم بک ڈپو، لاٹوش روڈ، لکھنؤ۔

یہ کتاب مصنف کے پانچ افسانوں کا مجموعہ ہے، دیپک اور پتنگ، اتیار، جیونت کنور، کوڑھی بھکارن اور کمیونسٹ ڈاکو، انسانی زندگی کے بعض رخ اور اس کے بعض اعمال و کردار اپنے اندر بڑا سامان بصیرت اور بڑی سبق آموز حقیقتیں رکھتے ہیں، مصنف نے اسی سے متعلق بعض تلخ و شیریں اور روشن و تاریک حقیقتوں کو افسانے کی شکل میں بڑے دلکش اور موثر انداز میں پیش کیا ہے، اگرچہ بقول مصنف ان افسانوں کو کسی "ازم" سے کوئی تعلق نہیں ہے، مگر وہ اپنی افادیت کے اعتبار سے رائج الوقت ازمی افسانوں سے زیادہ بہتر ہیں، مصنف کا مخصوص حسن بیان اور

لطف بیان ہر افسانے میں نمایاں ہے، اسلیے یہ افسانے ادبی اور اصلاحی دونوں حیثیتوں سے ہمی ذوق کے مطالعہ کے لائق ہیں، معلوم نہیں آخری افسانے کمیونسٹ ڈاکو کو ازم والے کس نظر سے دیکھیں گے۔

**خطبۂ شیطانی اور تلقین رحمانی۔** از جناب عبد الحمید صاحب ایڈوکیٹ کراچی، تقطیع بڑی، ضخامت ۱۲۰ صفحات، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد عہ، پتہ مصنف خان منزل، آرام باغ، کراچی،

یہ ایک منظوم اخلاقی افسانہ ہے، جس میں خیر و شر اور نفس و ضمیر کی کشمکش اور آخر میں خیر کی فتح دکھائی گئی ہے، اور شیطانی ترغیبات، نفس کی خواہشات، ہوا و ہوس، عشق و محبت، حسن و جوانی کے کوائف، اور اخلاق و حکمت، پند و موعظت، توبہ و انابت وغیرہ اس راہ کے جملہ احوال و کوائف کو خوبی سے نظم کیا گیا ہے، اس لحاظ سے یہ نظم ایک مفید اخلاقی درس ہے، اس کے لائق مصنف صاحب علم و استعداد اور عربی سے بھی واقف ہیں، چنانچہ اس نظم میں جابجا عربی ادبیات اور آیات اور احادیث کے حوالے و اشارات ہیں، مگر زبان و بیان کی بڑی خامیاں بلکہ غلطیاں تک ہیں، اسکی وجہ خود مصنف کے بیان سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ انکی پہلی کوشش ہے مگر اس لحاظ سے وہ لائق ستائش ہیں کہ پہلی کوشش میں انھوں نے ایک پورا افسانہ نظم کر دیا، جو اصل مقصد یعنی سبق آموزی اور اخلاقی درس کے لحاظ سے کامیاب ہے،

**انجمن خدام النبی بمبئی۔** مرتبہ جناب احمد غریب صاحب آنریری سکریٹری انجمن، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۵۰ صفحے، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، پتہ غالباً انجمن خدام النبی، صابو صدیق مسافر خانہ کرناک، روڈ بمبئی ۱ سے مفت ملے گی،

بمبئی میں عرصہ سے حجاج کی خدمت کے لیے انجمن خدام النبی قائم ہے، پہلے وہ صرف بمبئی تک محدود تھی، اب جدہ اور مکہ مکرمہ تک میں اسکے دفتر قائم ہیں، جہاں اسکے کارکن موجود رہتے ہیں، جو بغیر کسی معاوضہ کے حاجیوں کو ہر قسم کی سہولت سفر بہم پہنچاتے ہیں، اور اس کار خیر میں انجمن ہزاروں روپیے سالانہ صرف کرتی ہے، مذکورۂ بالا رسالہ میں انجمن کی تاریخ، اسکا نظام اور اس کے کاموں اور کارگذاریوں کی تفصیل درج ہے، حج کا قصد کرنے والوں کو اس رسالہ کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے، اس سے ان کو سفر میں بڑی مدد ملے گی،

"م"

# دار المصنفین کی نئی کتابیں

**تاریخ سندھ:** سندھ کی مفصل سیاسی، ثقافتی، علمی و تمدنی تاریخ (از مولانا سید ابو ظفر ندوی) قیمت: سے

**اقبال کامل:** ڈاکٹر اقبال کے سوانح حیات کے علاوہ اُن کے فلسفیانہ اور شاعرانہ کارناموں کے اہم پہلوؤں کی تفصیل (از مولانا عبد السلام ندوی) سے

**بزم تیموریہ:** تیموری بادشاہوں، شاہزادوں اور شاہزادیوں کے علمی ذوق اور اُن کے دربار کے امراء، شعراء اور فضلاء کے مختصر تذکرہ کے ساتھ اُن کے علمی و ادبی کمالات کی تفصیل، قیمت ہے

**امام رازی:** امام فخر الدین رازی کے سوانح و حالات، اُن کی تصنیفات کی تفصیل اور فلسفہ و کلام وغیرہ کے اہم مسائل کے متعلق اُن کے نظریات و خیالات کی تشریح، قیمت ہے

**بزم صوفیہ:** عہد تیموریہ سے پہلے کے صاحب تصنیفات صوفیۂ کرام مثلاً شیخ ہجویری، خواجہ معین الدین چشتی، خواجہ نظام الدین اولیاء وغیرہ کے مستند حالات اور تعلیمات، قیمت ہے

**تاریخ اندلس (اول):** اندلس کے عہد بعید کی مفصل سیاسی تاریخ کے ساتھ اندلس کی علمی و تمدنی تاریخ، قیمت ہے (مرتبہ مولانا سید ریاست علی ندوی)

**اہل کتاب صحابہ و تابعین:** تفسیر کی کتابوں میں عموماً دو چار یہودی و نصرانی صحابہ کا نام آتا ہے، اس سے آج تک سمجھا جاتا تھا کہ اہل کتاب کی کوئی بڑی تعداد حلقہ بگوش اسلام نہیں ہوئی، اس بنا پر بعض مستشرقین نے یہ رائے قائم کر لی کہ یہود و نصاریٰ میں اسلام کو قبول عام حاصل نہیں ہوا، اس کتاب میں اسی قسم کے ظنون و اوہام کا ازالہ کیا گیا ہے اور دکھایا گیا ہے کہ اہل کتاب کے دو چار ہی افراد نے نہیں بلکہ ایک بڑی تعداد نے اسلام قبول کیا، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں جزیرۂ عرب کے یہود و نصاریٰ کی تاریخ اور ان کے تمدنی و اخلاقی حالات کی تفصیل کی گئی ہے، اس کے بعد حروف تہجی کے اعتبار سے اہل کتاب صحابہ کے حالات درج ہیں، اور اسی ترتیب سے پھر تابعین اور اُن کے بعد صحابیات اور تابعات کا ذکر کیا گیا ہے، اخیر میں دو نقشے ہیں، ایک پورے جزیرۂ عرب کا اور دوسرا مدینہ منورہ کا، جن میں یہود و نصاریٰ کے مرکزی مقامات اور آبادیاں دکھائی گئی ہیں، قیمت ہے (مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دار المصنفین)

"منیجر"